DER DIALOG

EIN LITERARHISTORISCHER VERSUCH

VON

RUDOLF HIRZEL

ZWEITER THEIL

LEIPZIG
VERLAG VON S. HIRZEL
1895.

VI. Der Dialog in der Kaiserzeit.

1. Römische Dialoge unter Augustus und seinen nächsten Nachfolgern.

In Zeiten einer steigenden und sich verfeinernden Bildung, die nicht mehr dem gesammten Volke angehören kann, pflegt sich das literarische Leben in einzelnen Gesellschaftskreisen zu concentriren und von dort wie von seinen Brennpunkten neue Anregungen zu empfangen. So geschah es schon in den letzten Zeiten der römischen Republik. Der Scipionische Kreis war ein solcher, der für die Entwicklung der römischen Literatur von Bedeutung wurde; hierzu kamen im letzten Jahrhundert vor Chr. die Männer, die sich um Valerius Cato schaarten und denen die alexandrinisirende Dichtung der Römer die mächtigste Förderung verdankt, während gleichzeitig aus der ciceronischen Freundschaft heraus das goldene Zeitalter der lateinischen Prosa erwuchs. Wie die politischen Parteien, so verschlang die Monarchie auch diese einzelnen literarischen Kreise.

Von nun an gibt es nur einen solchen Kreis, in dem oder doch im Anschluss an welchen sich die literarische Bewegung vollzieht, und dessen Mittelpunkt ist Augustus. Augustus.
In schwächerer Nachbildung erneuerten sich die Verhältnisse des Ptolemäerhofes. Von der Prosa gilt dies nicht minder als von der Poesie. Ohne Despot zu sein übte Augustus doch auch hier eine unwiderstehliche Gewalt aus, der sich seine nähere und fernere Umgebung beugte. Charakter, Neigungen und Urtheile des neuen Herrschers geben in den einzelnen Fällen mehr oder minder scharf der Prosa das Gepräge. Mit Betrachtungen die Leidenschaft zu kühlen

lag in der Natur des Augustus und entsprach damals nach den revolutionären Stürmen der letzten Vergangenheit seinem und dem Interesse des Staates. Daher hat er es selbst nicht verschmäht, als Moralprediger vor seine Landsleute zu treten. Es war nichts Neues, sondern geschah nur im Anschluss an die bereits bestehende Tradition der Literatur, wenn er »Ermahnungen zur Philosophie« schrieb[1]). Natürlich nicht Ermahnungen zur stoischen Philosophie, die zu revolutionär scheinen konnte, auch nicht zur epikureischen, was sich für den ersten Würdenträger des Staates, der auf Wohlanstand hielt, nicht geschickt haben würde, sondern wenn überhaupt zu einer bestimmten, dann zu einer eklektischen, wie er sie durch seinen Lehrer Areios Didymos kennen gelernt hatte; denn mit der die Gegensätze ausgleichenden Tendenz der neuen Monarchie vertrug sich ebenso wenig, wie der politische Partei- der philosophische Sektengeist. Wahrscheinlicher aber ist, dass er nur, wie das die Weise der Protreptiken mit sich brachte, zur Philosophie im Allgemeinen ermahnte und hierbei besonders die moralische Disciplin hervorhob. So musste er auf Sokrates als das Haupt aller Philosophie geführt werden, in dem die schroffsten Gegner, rigorose Moralisten, wie die Stoiker, und Hedoniker, sich zusammenfanden, die einen durch Antisthenes, die andern durch Aristipp mit ihm verbunden.

»Ermahnungen zur Philosophie«.

Auch die Stelle, die man ihm in der Geschichte der Beredsamkeit zuweist, verräth den Sokratiker. Atticist war er als Erbe seines Adoptivvaters[2]), nahm aber auch hier einen gemässigten Standpunkt zwischen den extremen Parteien ein. Der Charakter seiner Reden, wie ihn Sueton und Andere schildern, scheint eine Art »sermo« gewesen zu sein, ähnlich dem, welcher nach Cicero (de orat. I 255) das Wesen der Reden des

1) Hortationes ad philosophiam: Sueton. Aug. 85. Diels Doxogr. 83 vermuthet in dieser Schrift eine Nachahmung des ciceronischen Hortensius. Der Plural im Titel erinnert vielmehr an die Προτρεπτικοί des Antisthenes (Diog. L. VI 1 vgl. auch Hermes 10, 72, 1) Persaios (Diog. VII 36) und Posidon (Diog. VII 91 u. 129 vgl. noch Unterss. zu Ciceros philos. Schr. III 349, 1 auch Rohde Rh. M. 36, S. 531 Anm.). Ausserdem hat schon Wendland Quaest. Muson. S. 9 Anm. Seneca's Exhortationes verglichen.

2) Vgl. auch Gellius N. A. X 24, 2: Augustus — — munditiarum patris sui in sermonibus sectator.

Scipio und Lälius ausmachte und konnte sein Vorbild in den Schriften der Sokratiker[1]), namentlich Xenophons[2]), finden. Mehr noch als in der Scipionischen Zeit war gerade damals dieser Sokratiker am Platze durch seine Verherrlichung der Monarchie, durch seine populäre Philosophie und die fast sentimentale Freude am Landleben[3]). Und um die Aehnlichkeit mit Scipio und seinen Zeitgenossen voll zu machen, scheint auch damals wieder Panaitios eine Vermittlerrolle zwischen den sokratischen Schriften und ihren römischen Lesern gespielt zu haben[4]).

1) Zu den »Attici Romanorum« rechnet beide Quintilian X 12, 39. — Eine ähnliche Richtung verfolgte Messalla (Teuffel-Schwabe §. 222, 2), der doch nach Horaz c. III 21, 9 Sokratiker war. In wenig späterer Zeit verlangt Petron c. 5, dass der künftige Redner erst die Schule des Sokrates ganz in sich aufgenommen habe (socratico plenus grege) bevor er an den Demosthenes gehe.

2) Schon in Ciceros Zeit gab es Redner, die sich Xenophons »sermo« zum Muster nahmen. Cicero tadelt dies (Orator 32), weil derselbe »a forensi strepitu remotissumus«. Dieser Grund hatte für die Zeit des Augustus nicht mehr die gleiche Bedeutung, am wenigsten für Augustus selber.

3) Vgl. Xenoph. Oecon. 4, 1 ff. 16 ff. 5, 1 ff. 7, 12 (im γεωργὸς verwirklicht sich das Ideal der καλοκἀγαθία). Wie hierdurch die Anschauungen und Ideale der Kaiserzeit bedingt wurden, versteht man noch besser, wenn man damit Musonius' Aeusserungen vergleicht bei Stob. flor. II S. 337 f. Mein. Nach Kiessling zur A P 309 f. hatte Horaz dort, wo er auf die sokratischen Dialoge überhaupt hinweist, besonders die Memorabilien Xenophons im Sinn. — Wäre wirklich der βίος Καίσαρος des Nikolaos von Damascus, wie man früher gemeint hat, eine Nachbildung der Cyropädie, dann hätte dadurch der Xenophon-Cultus eine fast offizielle Sanction von Augustus erhalten, wenn man weiter die Vermuthung gelten lässt, dass die Schrift im Auftrage des Augustus verfasst worden ist. Aber jene Annahme Egger's lässt sich nicht durch hinreichend deutliche Spuren bestätigen.

4) Wenigstens hatte nach Horaz c. I 19, 14 Iccius in seiner Bibliothek die Schriften des Panaitios neben denen der Sokratiker. Um die Parallele zwischen Augustus und Scipio noch mehr zu befestigen, sei auch darauf hingewiesen, dass beide in der Grammatik Analogisten waren. Im Allgemeinen lässt sich dies schon, wenigstens bei Augustus, aus seiner Stellung zur Rhetorik vermuthen: so gut wie bei Cäsar wird sich auch bei ihm der Analogismus mit dem Atticismus verbunden haben. Ausserdem folgt es aus Sueton Aug. 87, wonach er simus für sumus sagte (Kühner Lat. Gr. I S. 517, 4); für Scipio ergibt es sich aus Festus p. 273 mit Müller's Anmkg.

Sokratischer Kreis.

Wir treten wie in einen sokratischen Kreis ein, der an Augustus seinen Mittelpunkt hatte, wenn uns auch nur wenige Mitglieder desselben mit Namen genannt werden, Messalla Corvinus, »der von sokratischen Reden trieft«[1]), Iccius, der Besitzer einer sokratischen Bibliothek[2]) und Horaz, nach dessen Urtheil aller Weisheit und damit auch aller Dichtung Anfang in den sokratischen Dialogen zu suchen ist[3]). Mit Sokrates wird auch Filistus[4]) verglichen, weil er in den Gesprächen die Rolle des Alles verneinenden Geistes spielte (Vita Vergilii bei Reifferscheid Sueton. rell. S. 67). Freilich war der Heilige dieses Bundes nicht der himmelstürmende Sokrates Platons. Man wollte nicht bis zu den ersten Quellen des Wissens aufsteigen, nicht im Innersten aufgerüttelt und durch den Ernst der Forschung beunruhigt werden; vielmehr sollte eine populäre Philosophie die behagliche Friedensstimmung noch mehr befestigen. Aus diesem Grunde fühlte man sich zu Xenophon und seinem Sokrates mehr hingezogen. Man erörterte nicht mit leidenschaftlichem Ernste in scharfer tief eindringender Dialektik die Probleme; lieber plauderte man unter Scherzen über bekannte Lehren der praktischen Moral, ähnlich wie Horaz dies auf dem Lande inmitten der Seinigen that[5]). Scherz und Ernst wechseln zu lassen, schien echt sokratisch; nicht umsonst hatte aber wohl auch für diese Zeit Nysios, der Schüler des Panaitios, das Ideal seines σπουδαιογαρίεις aufgestellt[6]).

Die Fabel.

Diesen Verhältnissen der Wirklichkeit entsprechen die literarischen Formen. Aus ihnen erklärt sich der Gebrauch der Fabel, die in lustiger Weise belehren will. Ihre Verwandtschaft mit dem sokratischen Dialog hatte sich schon im ersten Entstehen des letzteren gezeigt (I S. 339), wie sie

1) Socraticis madet sermonibus Hor. c. III 21, 9.

2) S. o. S. 3, 4.

3) A. P. 309 f: scribendi recte sapere est et principium et fons. Rem tibi Socraticae poterunt ostendere chartae etc.

4) Was es indessen mit diesem Filistus auf sich hat, wissen wir nicht: Teuffel-Schwabe R. Lg. §. 254, 6.

5) Sat. II 6, 71 ff.

6) Dass der σπουδαιογαρίεις ein Weisen-Ideal darstellt, bemerkt C. Wachsmuth Sillogr. Gr.² S. 66, 1.

auch in späteren Zeiten (man denke nur an Lessing!) dem Dialog gern zur Seite geht; jetzt bringen sie Phädrus, der aus seiner Verehrung für Sokrates kein Hehl macht (III 9), und schon früher Horaz wieder zur Geltung, dessen bekannte Fabel von der Stadt- und Feldmaus in der nächsten Nachbarschaft sokratisirender »sermones« auftritt (sat. II 6, 77 ff.).

In Folge der ländlichen Scenerie und des leisen Zusatzes von Humor, der sich hieraus wie von selber ergiebt, stehen zu der Fabel in naher Beziehung die bucolischen Dichtungen. Auch in ihnen waltete ein sokratisches Element (wie denn auch Sophrons Mimen in gewisser Hinsicht die Vorläufer des sokratischen Dialogs sowohl als der bucolischen Dichtung Theokrits und seiner Nachahmer gewesen sind) und gibt, wenn auch nicht den einzigen, so doch einen weiteren Grund ab, der ihr Entstehen gerade damals erklärt. Ebenso hatten im vorigen Jahrhundert Gessner's Idyllen die sokratisirende Bewegung der Zeit zum Hintergrund. Und wie diese damals den »Socrate rustique« geschaffen hat, so bildete nun auch Horaz in seinem Ofellus das Ideal eines ländlichen Sokrates, das viel früher schon Xenophon in seinem Ischomachos entworfen hatte[1]). Die nächste Consequenz hieraus zu ziehen und sokratische Gespräche auf dem Lande führen zu lassen, war den Römern um so leichter als ihre Dialoge schon früher zum grösseren Theil ländliche Dialoge gewesen waren. Diesen älteren Dialogen stehen Virgils Bucolica auch darum nahe, weil sich unter den Namen und der Verkleidung sicilischer Hirten Römer, ja Männer aus des Dichters Umgebung verbergen; wie die philosophischen scheiden sich auch diese Hirtendialoge in dramatische und erzählende und berühren sich einmal, in der 6. Ekloge, wo ein Kapitel aus der Naturphilosophie behandelt wird, sogar im Inhalt mit ihnen. Mit Virgil wetteiferte auf demselben Gebiet Messalla, den wir als Sokratiker schon kennen gelernt haben, und bringt so in seiner Person die Zusammengehörigkeit von Sokratik und Bukolik besonders greifbar zum Ausdruck.

Bucolische Dichtung.

---

1) Auch dem Varro scheint etwas der Art vorgeschwebt zu haben, als er einem Agrius Socraticus (über den Namen I S. 558) eine Rolle im ersten Buch de re rust. gab, vgl. indessen auch I S. 562, 2.

Auch an eigentlichen »dialogi« fehlte es nicht. Wir hören, dass August sich Dialoge vorlesen liess[1]). Unter ihren Ver-
Maecenas. fassern ragt **Maecenas** hervor[2]), nicht bloss durch die Bedeutung, die ohnedies seiner Persönlichkeit zukommt, sondern auch durch die characteristische Art, in der er die dialogische Form behandelt hat. Wer wie Mäcenas kein Freund der Philosophen war (Cassius Dio 52, 63), wer in der literarischen Produktion zwischen Versen und Prosa hin und herschwankte und auf beiden Gebieten einer verschnörkelten übermässig gezierten Ausdrucksweise sich bediente, für den war innerhalb des Dialogs die Menippea der gewiesene Platz, deren Spott von Anfang an sich gegen die Philosophen kehrte, deren Form eine barocke Mischung von Poesie und Prosa darstellte und die uns schon früher als Zeitgenossin und Geistesverwandte der asianischen Beredsamkeit erschienen ist (I S. 379 f.). Wo wir Mäcenas auf dem Gebiete des Dialogs suchen müssten, finden wir ihn: denn der Titel einer seiner Schriften »Prometheus« weist auf eine Menippische Satire[3]). Verlief er sich

1) Sueton. August. 89 s. auch I S. 42 f.

2) Charisius G. L. I 146 citirt: Maecenas in dialogo II.

3) Seneca epist. 19, 9: Volo tibi hoc loco referre dictum Maecenatis: vera in ipso eculeo docuit: »ipsa enim altitudo attonat summa«. si quaeris in quo libro dixerit: in eo qui Prometheus inscribitur. hoc voluit dicere »attonita habet summa«. Die Worte selber und der Zusammenhang, in dem sie stehen, schliessen den Gedanken an eine Tragödie des Namens aus. Dagegen erinnert man sich an den »Prometheus« Lucians und die Menippea »Prometheus liber« von Varro. Ob auch das Citat bei Seneca epis. 114, 5 aus einer Menippea stammt? Indessen gehört der Titel »Maecenas de cultu suo«, durch den der Zusammenhang der Worte Seneca's zerrissen wird, wohl einem Interpolator. Verlohnt es sich dann überhaupt noch, Vermuthungen über ihn anzustellen, so würde ich vorschlagen »de cultu sui«: »über die Pflege seiner selbst« d. h. wie viel man auf die Pflege, namentlich des eigenen Körpers wenden soll. (Vgl. zum Inhalt Quintil. XI 3, 137 ff.) Von Varro citirt Casaubonus zu Athen. IV 163 F: In corporis cultu aliud est homini, aliud humanitati satisfacere. Ich habe aber das Citat nicht verificiren können und weiss daher auch nicht, ob man die Schrift Varros kennt aus der es stammt. Vgl. noch in einer an Mäcenas gerichteten Epistel des Horaz I 1, 94 ff: si curatus inaequali etc. Soll »de cultu suo« festgehalten werden, so würde die Schrift dem Titel nach noch ein Seitenstück haben in der des Antonius »de sua ebrietate« (Plin. nat. hist. 14, 148 vgl. Gardthausen Augustus II 1 S. 173, 3).

dann auch gelegentlich einmal auf das Gebiet des sokratischen Dialogs, so blieb er doch in der Nähe und verliess wenigstens nicht den weiten Bereich des σπουδογέλοιον, dem auch die Fabel und bucolische Dichtung angehören und das dem Geschmack der Zeit und des Hofes besonders zusagte. So erklärt sich, dass er gerade ein »Symposium« verfasste[1]). Welchen Einblick in den geselligen Verkehr des augustischen Kreises muss es gewährt haben! In einer Weise, die an Platon erinnert, waren die erlesensten Männer der Zeit darin beim Becher versammelt, Virgil, Horaz und Messalla[2]), der in dem einzigen sicheren Fragment den Wein preist, welcher

1) Dass den Symposien überhaupt der Charakter des σπουδογέλοιον aufgeprägt war, s. I S. 365, 1. — Ueber das Symposium des Mäcenas haben wir nur die Notiz bei Servius zu Verg. Aen. VIII 310 I [facilesque oculos fert omnia circum] physici dicunt ex vino mobiliores oculos fieri: Plautus faciles oculos habet, id est mobiles vino. hoc etiam Maecenas in Symposio, ubi Vergilius et Horatius interfuerunt, cum ex persona Messalae de vi vini loqueretur, ita: ut idem umor ministrat faciles oculos, pulchriora reddit omnia et dulcis juventae reducit bona. Im Rh. M. 43, 316, 1 habe ich die Vermuthung geäussert, dass was wir bei Suidas lesen (= Aelian ed. Hercher II 239, 10) aus dem Symposium des Mäcenas stammt. Dieselbe Vermuthung hatte übrigens schon Lion Maecenatiana S. 47 ausgesprochen. Ist sie richtig — und so entschieden, wie Harder über die Fragm. des Mäcenas S. 5 thut, braucht sie jedenfalls nicht abgewiesen zu werden, doch ist allerdings berichtigend nachzutragen, dass σύνδειπνον in lokaler Bedeutung sich auch bei Poseidonios findet (Athen. V 210 F) — dann könnte man Ἰόρτιος mit dem Spassmacher Philippos bei Xenophon vergleichen und es würde so eine Aehnlichkeit zwischen dessen Symposion und dem des Mäcenas sich herausstellen. Zu der, man möchte sagen, xenophontischen Bewegung der Zeit würde dies gut passen. Im Rh. M. a. a. O. habe ich die Vermuthung zu begründen versucht, dass das Symposium des Mäcenas nach dem Vorbild des Epikurischen gearbeitet war, während Ribbeck, Gesch. d. röm. D. II 128 vielmehr an eine Nachahmung des platonischen denkt. Ganz ausgeschlossen scheint nur die Nachbildung eines kynisch-menippischen Symposiums.

2) Nach den Worten des Servius ist nicht ausgeschlossen, dass etwa nur die drei Genannten an dem Symposium theilnahmen. Wenn man Gewicht darauf legte, dass Mäcenas »ex persona Messallae« sprach, so könnte nicht einmal der Verfasser als Gast oder Wirth dabei gewesen sein: es würde dies dann ein Zug mehr in der Nachahmung Platons oder Xenophons sein. Ob Augustus theilnahm, ist zweifelhaft, da Sueton 89 berichtet: componi aliquid de se nisi et serio et a praestantissimis offendebatur. S. indessen den Brief des Augustus an Horaz, welcher anfängt »Irasci me tibi scito« bei Sueton, vita Horat.

vor unseren Augen Alles schöner erscheinen lässt und die Freuden holder Jugend zurückbringt.

Neben den eigentlichen Dialogen gedieh damals auch die in der Regel mit ihnen gleichen Schritt haltende Form des Briefe. Halbdialogs, wie sie sich in Briefen darstellt (I S. 353 ff.). Zum Theil liegt dies an den Verhältnissen einer späteren Zeit, von denen schon früher die Rede war, zum Theil ist es aber auch im Wesen der Römer begründet, die für den Brief ebenso das klassische Volk geworden sind wie die Griechen für den Dialog. Früh haben sie deshalb die Kunstform des Briefs in Poesie und Prosa aufgenommen und mit Vorliebe gepflegt, aber auch die wirkliche Correspondenz des Lebens hat schon seit dem zweiten Jahrhundert v. Chr. in ihrer Literatur eine Bedeutung erlangt, wie niemals bei den Griechen. Platon hatte seinen Landsleuten aus der Seele geschrieben, wenn er das Schreiben nur für ein Surrogat der mündlichen Rede erklärte. Bei den Römern umgekehrt scheint schon früh das geschriebene Wort mehr gegolten zu haben, als das gesprochene; und durch August können sie in dieser Neigung nur bestärkt worden sein, da dieser nicht bloss Reden ablas, sondern sogar seine Gespräche mit der Livia, so weit dies anging, vorher schriftlich concipirte. In die epistolographische Literatur hat er überdies unmittelbar eingegriffen. Die Briefe, die von ihm veröffentlicht wurden, tragen den Charakter der Natürlichkeit und sind mit der Klarheit geschrieben, die Augustus auch an Andern besonders schätzte. Dabei glaubt man eine gewisse Zierlichkeit im Ausdruck zu beobachten, wodurch sie sich von der klassischen Einfachheit der ciceronischen unterscheiden. Es ist möglich, dass sich hier nur dasselbe Verhältniss wiederholt, das auch zwischen den Dialogen der beiden Augustus. Zeiten bestand. Auch unter den Briefen des Augustus finden wir solche von einem gewissen didaktischen Gehalt, in denen er Fragen der Rhetorik berührt und an der affektirten Manier des Antonius und Mäcenas eine scharfe Kritik übt so wie seiner Enkelin Agrippina stilistische Vorschriften gibt [1]). Männer seiner Umgebung, wie Messalla Corvinus und Valgius

---

1) Aehnlich wie in verlorenen Briefen Cicero, dessen Vorbild hier auf ihn gewirkt haben mag, seinem Sohn (Quintil. I 7, 34).

Rufus, fuhren fort, wie Varro und Andere schon vor ihnen gethan hatten, sich des Briefes als einer Kunstform für wissenschaftliche Erörterungen zu bedienen und Ovid bildete nur den Abschluss dieser Entwicklung, indem er in seinen Heroïden auch das fingirte Band, das den Brief noch mit der Wirklichkeit zusammenhielt, zerriss und ihn ganz mythischen Personen und Zeiten anpasste[1]. Auch hier, wo der Dialog längst heimisch war, hatte ihn jetzt der Brief eingeholt. Ovid.

Horaz.

Ein ungewöhnliches Bedürfniss der Mittheilung und des Verkehrs lag in der Zeit und sprach sich ebenso in der Pflege der dialogischen wie der epistolographischen Form aus. Niemand aber hat von dem Ineinandergreifen dieser beiden literarischen Gattungen ein so klares Zeugniss abgelegt als durch sein dichterisches Schaffen Horaz. In seinen Satiren finden sich neben Dialogen auch Briefe und unter den eigentlich sogenannten Episteln sind einige im dialogisirenden Stil verfasst[2]. Nicht bloss die allgemeine Natur des Briefes als eines Halbdialogs drängte zu einer solchen Vereinigung, wie sie denn auch bei Lucilius unter dem gemeinsamen Namen der Satiren stattgefunden hat (vgl. auch I S. 357 f. 445, 4), sondern auch der besondere Ton, den Horaz in den Briefen und Satiren der einen wie der andern Art angeschlagen hat. Ueberall haben wir den Eindruck des zwanglosen improvisirten Gesprächs, dessen Gang sich nach Gelegenheit und augenblicklicher Eingebung richtet[3]; auch wo Horaz der Situation nach allein erscheint, predigt er doch nicht oder grübelt, sondern redet, als wenn er sich mit einem Anderen unterhielte und wenn es auch nur dessen Schatten ist, den er sich zu diesem

---

1) Was Dilthey Observatt. in epist. heroid. Ovid. (Gött. 1884) S. 3 ff. an griechischen Vorgängern Ovids aufgespürt hat, ist undeutlich und dürftig.

2) Wie dies Kiessling insbesondere mit Bezug auf epist. I 16 bemerkt hat. Doch gilt Aehnliches noch von anderen, z. B. 1 und 7; auch II 1 (39 ff. 206) und A. P. (9 f. ebenso scheinen mir 263 f. ein fingirter Einwurf zu sein, auf den 265 antwortet).

3) ὅπῃ ἂν ὁ λόγος ὥσπερ πνεῦμα φέρῃ ταύτῃ ἰτέον Platon Rep. III 394 D.

Zweck citirt hat, damit er ihm Rede und Antwort stehe. Kurzweg und treffend konnte man deshalb Satiren und Episteln als »Plaudereien« bezeichnen und übersetzte damit nur den Namen »sermones« den Horaz selbst ihnen gegeben hatte [1]). So sind auch in Balzac's »Entretiens« Gespräche und Briefe zusammengefasst.

Sermonen.

Ueber die Natur der horazischen Sermonen ist weit weniger Streit als über den Weg, auf dem er zu dergleichen Dichtungen gekommen ist. Glücklicher Weise hat ihn Horaz uns selber gewiesen. Von früh auf hatte ihn sein Vater gewöhnt, sich nicht in abstrakte Theorien zu versenken, sondern im Guten wie im Bösen concrete Beispiele vor Augen zu halten (sat. I 4, 105 ff.). Laster und Tugenden schwebten daher in lebendigen Gestalten verkörpert vor seiner Seele: an ihnen maass er in einsamer Selbstbetrachtung den eigenen sittlichen Werth (a. a. O. 133 ff.) und trat durch diese Vergleichung mit ihnen in eine Art von Verkehr, der wohl der Keim zu mehr oder minder ausgebildeten Dialogen werden konnte.

Darstellung einzelner Charaktere.

Lebhafte Darstellung einzelner Charaktere ist gar nicht möglich, ohne dass man sie handeln und reden lässt: daher nehmen die typischen Charakterschilderungen Theophrasts, Lykons und antiker Rhetoren ganz ähnliche Anläufe zum Dialog und lesen sich fast wie Skizzen horazischer Satiren [2]). Nur in kleineren Verhältnissen waltet hier dasselbe Naturgesetz, nach dem man aus dem Andringen mächtigerer Gestalten an leidenschaftlicher und tiefer erregte Seelen das Entstehen der Tragödien

---

1) Ueber die Bedeutung des Namens vgl. Varro de L. L. VI 64: sermo non potest in uno homine esse solo sed ubi oratio cum altero conjuncta. Denselben Namen hatte schon Lucil seinen Satiren gegeben (934 L: ludo ac sermonibu' nostris): ein wesentlicher Unterschied zwischen ihm und Horaz lässt sich also hierauf nicht begründen, wie doch Heinze de Horatio Bionis imitatore S. 6 zu meinen scheint.

2) Theophr. Char. 1. 2. 3. 7. 8. 15. 28. Lyco bei Rutil. Lup. II 7. Rhet. ad Herenn. 4, 63 ff. Charakterismen waren damals bei Philosophen aller Richtungen verbreitet und beliebt: vgl. Sauppe zu Philod. de vitiis S. 7 ff. ausserdem über den Akademiker Eudoros Stob. ecl. II S. 16, 30 Mein. Dergleichen Schilderungen bieten vielleicht nicht bloss eine Analogie zu Horaz' Satiren, sondern haben auf das Entstehen derselben möglicher Weise einen gewissen Einfluss geübt, den man trotz aller Quellenspürerei bisher noch gar nicht in Rechnung gezogen hat.

Shakespeare's und Goethe's erklären wollte. Während aber im Drama die Persönlichkeit des Dichters von den Gestalten seiner Phantasie überwältigt wird, behauptet sie bei Horaz ihre Selbständigkeit und bleibt im Vordergrunde stehen, so dass seine Sermonen so gut wie die Lucil's eine Art von Selbstbiographie bieten [1].

Was in seine Kreise tritt, muss sich der Regel nach mit ihm, sei es verweilend in längerem Gespräch oder vorübergehend in flüchtigem Wortwechsel, auseinandersetzen. Diese Gestalten treten bisweilen kaum aus dem dunkeln Hintergrund seiner Seele hervor, um nach einer nur eben hingeworfenen Bemerkung wieder darin zu verschwinden; bald nehmen sie deutlichere Umrisse an und erscheinen in den Typen einzelner Stände oder Charaktere, des Soldaten, des Geizhalses, des Schwätzers (sat. I 9, vgl. Theophr. Char. 7). Oft auch werden sie zu bestimmten Individuen ausgeprägt, die theils durch literarische Reminiscenzen heraufbeschworen werden wie Tiresias und Ulixes durch die Lektüre Homers, oder meinetwegen Menipps, theils in der wirklichen, den Dichter umgebenden Welt wurzeln wie Davus, Damasippus, Trebatius, Ofellus. Diese Schatten lassen einander keine Ruhe, es ist wie ein Kampf ums Dasein, den sie führen: eben war der Dichter noch mit Mäcenas im Gespräch (sat. I 6, 1), da drängt sich ihm Tillius auf (24), dann wieder Mäcenas (47) und abermals Tillius (107), dazwischen werden wir sogar einmal auf das Forum versetzt und hören dem heftigen Wortwechsel Ungenannter zu (38 ff.); in einer und derselben Satire (I 4) reden Crispin, ein oder mehrere Ungenannte, sodann der Vater des Dichters [2]. Wie in einem Wirbel werden wir von einem Gespräch ins andere gerissen, nur selten reift eins derselben völlig aus. *Charakter des Gesprächs.*

Man spürt etwas von der Natur der Conversation, wie sie früher bestimmt wurde (I S. 4 f.). Jedenfalls unter- *Conversation.*

1) Vgl. auch was I S. 447 f. über Varro u. S. 549 f. über Cicero bemerkt wurde.

2) Dieselbe Unruhe, wie im Wechsel der Personen, gibt sich auch im Umspringen von einem Lokal zum andern kund. Deshalb hätten Kiessling und Heinze de Horatio Bionis imitat. S. 25 an sat. II 2, 16 keinen besonderen Anstoss nehmen sollen.

Unterschied von eigentlichen Dialogen. Diatriben. scheidet diese grössere Beweglichkeit die horazischen Sermonen von den eigentlichen Dialogen[1]). Man hat sie deshalb, da sie nun einmal nach griechischen Mustern gearbeitet sein sollten, als Diatriben bezeichnet. Und eine gewisse Aehnlichkeit mit derartigen Schriften ist allerdings nicht abzuleugnen, soweit wir darüber nach den erhaltenen Diatriben Epiktets noch im Allgemeinen urtheilen können. Auch hier findet ein ähnliches Schattenspiel des Dialogs statt; doch besteht der Unterschied, dass die Personen Epiktets noch verblasster sind, die Gespräche noch mehr dialektisch eindringend und zerhackt. Dass sie die Skizzen wirklicher Gespräche sind, gibt ihnen ohnedies einen anderen Charakter als die horazischen Satiren tragen.

Chrysipp und Teles. Nicht viel anders wird über das Verhältniss der horazischen Sermonen zu Schriften des Chrysipp[2]) und Teles (I S. 367 ff.) zu urtheilen sein. Die Schriften Chrysipps waren trotz ihrer lebhaften Prosopopöien doch ohne Zweifel zu dialektisch dürr und nüchtern, um als Vorbild lebensvoller Dichtungen gelten zu können, während andererseits Teles eine dialogische Würde und Haltung bewahrt, gegen welche die unruhige fast fieberhafte Redseligkeit des Horaz sehr absticht. Was Horaz mit den Genannten gemeinsam ist, das brauchte er sich nicht erst bei ihnen zu holen. Das Fingiren bald dieser bald jener Gesprächsperson ist etwas, das als ein Trümmerstück wohl des alten Dialogs in die verschiedensten Literaturgattungen (I S. 371, 2), auch in ganz unphilosophische Reden und Briefe übergegangen war und hier vielleicht bei den Römern an seinem Theile durch fortwährendes Unterbrechen des Redeflusses mit dazu beigetragen hat, die längeren Sätze der älteren Autoren in die zerrissene Ausdrucksweise der Kaiser-

1) Ganz fern sollte die altrömische Satura gehalten werden, obwohl sie immer noch hin und wieder spukt. Mit dieser problematischen Gattung der Poesie hat das dialogische Element in den horazischen Sermonen gar nichts gemein.

2) I S. 370 f. Von Chrysipp und den Stoikern gilt was Cicero Parad. Stoic. prooem. 2 sagt: minutis interrogatiunculis quasi punctis quod proposuit efficit. Seine eigene Manier, und damit auch die horazische, unterscheidet er eben hiervon. Die ciceronische Stelle ist daher von Kiessling Einleitung zu epist. I 16 (S. 104) falsch verwerthet worden. Sonst hätte am Ende doch Horaz »Crispini scrinia lippi« geplündert?

zeit überzuführen[1]). Immerhin mag dem Horaz dergleichen aus seiner philosophischen Lektüre besonders geläufig gewesen sein, wie wir ja Aehnliches schon in Ciceros Behandlung der stoischen Paradoxa beobachtet haben[2]). Nur auf eine straffere Abhängigkeit des Dichters von diesem oder jenem Autor oder gar einem einzelnen Werke desselben kann hieraus nicht geschlossen werden[3]). Quellen.

---

1) Schon dem Lucrez ist dergleichen nicht fremd: I 619 f. Munro 803. 897. VI 673. Doch hängt es hier zum Theil mit der Briefform zusammen (inquis) und mag Nachahmung des Empedokles sein, wie denn Lucrez wieder auch in dieser Hinsicht einen Nachahmer in Manilius gefunden hat (vgl. IV 387. 869 ff.). Bemerkenswerth ist, dass auch Lucrez schon solche Einwürfe ohne ein einführendes Wort wie »inquit« vorbringt (I 619. VI 673) vgl. I S. 371, 2.

2) I S. 496 f. Cicero wechselt nicht bloss in ähnlicher Weise wie Horaz mit den Personen, sondern scheint wenigstens in einem Falle auch eine historisch concrete Persönlichkeit, den Clodius, redend eingeführt zu haben (I S. 497, 2), gerade wie Horaz den Trebatius und Andere.

3) In neuerer Zeit hat ein vortrefflicher Gelehrter, Rich. Heinze, De Horatio Bionis imitatore (Bonn. Diss. 1889) den Beweis zu liefern versucht, dass Satiren des Horaz in bewusster Anlehnung an einzelne Schriften Bions gedichtet sind. Der Beweis ist meines Erachtens nicht gelungen. Dass die »sermones Bionei« nicht sind, was sie sein sollen und daher auch nicht beweisen können was sie beweisen sollen, wurde schon früher bemerkt (I S. 374, 2). Ebenso wenig beweist für den Bionischen Ursprung speziell von sat. II 3 der Umstand, dass dort vs. 100 dasselbe Apophthegma Aristipps erzählt wird, das auch in den sogenannten Diatriben Bions zu lesen war. Denn sollte wirklich dieser Ausspruch des kyrenaischen Philosophen nur an dieser einen Stelle in der gesammten vor-horazischen Literatur überliefert gewesen sein? Und wenn auch, berechtigt dann eine solche einzelne Reminiscenz aus der umfassenden Lektüre des Dichters zu dem Schluss, dass er nun auch alles Uebrige der gleichen Schrift entnommen habe? Damit fallen für mich die beiden Hauptargumente der Ansicht Heinzes hinweg. Was er sonst vorbringt, kann ich noch weniger für beweiskräftig halten, da es auf eine Uebereinstimmung in allgemeinen Sentenzen und sprichwörtlichen Wendungen hinausläuft. Was soll man zu einer Auffassung der dichterischen Thätigkeit des Horaz sagen, die zu dem Ergebniss kommt, dass die erste seiner Satiren (Heinze S. 21 f.) aus zwei verschiedenen Schriften des leidigen Bion contaminirt sei und die dann, einmal im Zuge, die gleiche Contaminationshypothese auch auf die zweite Satire des zweiten Buches anwendet (Heinze S. 28)? Durch seine vorgefasste Meinung verführt, ist Heinze hier in ein Missverständniss der Horazischen Gedanken hineingerathen und so der grossen Kunst des Dichters nicht gerecht geworden, die ähnlich wie in Heinrich Heines

Keine fertigen Resultate. Horaz hat sich uns eben in der Betrachtung seiner Sermonen als ein guter Führer bewährt. Folgen wir ihm daher weiter. »Was mir in solcher Weise, sagt er[1]), in stiller Einsamkeit durch die Seele gegangen ist, das werfe ich in einer müssigen Stunde aufs Papier«. Nicht die fertigen Resultate seines Nachdenkens legt er dem Publikum vor, wohlberechnet für den Geschmack und zur Ueberredung desselben, sondern in das unruhige Hin- und Herjagen seiner Gedanken lässt er uns einen Blick thun, er schildert uns ein Stück seines geistigen Lebens dramatisch, als wenn es an uns vorüberflösse. Hierdurch haben seine Sermonen den tagebuchartig abgerissenen Charakter erhalten, im Einzelnen wie als Ganze: unvermittelt folgen die Einfälle, die Erscheinungen auf einander, aber ebenso unvermittelt — ein vollendetes Beispiel der Regel »in medias res« zu gehen — setzt ein ganzer Sermo auf ein Mal ein und hört plötzlich wieder auf. Sie erinnern in der einen Lessing. wie der andern Beziehung an Lessings Schriften, nur dass die Energie des Denkens bei diesem unvergleichlich grösser ist. Wie diese kann man sie als Essay's bezeichnen, deren jeder für sich ein Fragment darstellt und erst im Hinblick auf das gesammte Geistesleben des Autors seinen Abschluss findet[2]). Diese Eigenthümlichkeit von Schriftwerken, die scheinbar isolirt sind und doch auf einen tieferen Zusammenhang weisen, tritt Platon. nirgends deutlicher hervor als in den platonischen Dialogen.

Lyrik bei aller Absichtlichkeit und Raffinirtheit sich mit dem Schein der grössten Natürlichkeit und Naivetät umkleidet. Man glaube doch nicht, dass auf die Horazischen Satiren und Episteln sich dieselbe Schablone der Quellenforschung anwenden lasse, wie auf die philosophischen Schriften Ciceros. Sind wir aber einmal auf die Annahme von mehr oder minder deutlichen Reminiscenzen aus der Lektüre des Dichters angewiesen um die Uebereinstimmung mit diesem oder jenem Philosophen zu erklären, dann bin ich noch immer geneigt, dergleichen aus Demokrits berühmter und vielgelesener Schrift in viel grösserem Maasse abzuleiten als Heinze und Andere mir zugeben wollen. Auch Heinzes nachträgliche Bemerkungen (Rhein. Mus. 45 S. 497 ff.) haben mich in dieser Hinsicht keines Bessern belehrt.

1) Sat. I 4, 135: haec ego mecum Compressis agito labris: ubi quid datur oti, Inludo chartis.

2) Wundervoll ist dies in Bezug auf Lessing ausgeführt worden von Fr. Schlegel in Characterist. u. Krit. I 193 f. 263 ff.

Es beruht darauf die Lösung der platonischen Frage durch Schleiermacher und Schlegel. Auch die Dialoge des attischen Philosophen sind zu Anfang und Ende oft ganz abgerissen; die verschiedenen Gesichtspunkte, unter denen ein und dieselbe Sache betrachtet wird, wechseln wie beim römischen Dichter, nur dass an die Stelle der bei Horaz blitzartig vorübereilenden Einfälle längere Gedankenketten treten; das Ganze ist kein in sich abgerundetes, sondern stellt nur einen Ausschnitt aus dem Denkerleben Platons dar.

Diese Aehnlichkeit der Horazischen Sermonen mit sokratischen Dialogen braucht man keineswegs bloss für zufällig auszugeben; vielmehr kann sie ganz wohl, wenigstens zum Theil, in einem gewissen Familienzusammenhang begründet sein. Hören wir auch hier wieder Horaz selber. Mit einem gewissen Uebermuth schüttelt er einmal den Druck der philosophischen Systeme von sich ab und behauptet auf keines Meisters Worte zu schwören; er rühmt sich der goldenen Freiheit, die ihm gestattet, wie ihn gerade Lust und Laune treiben, bald als stoischen Tugendwächter sich aufzuspielen, bald sein Leben nach Aristipps Vorschrift zu regeln (epist. I 1, 13 ff.). Philosophie.

Trotzdem ist er nicht so unabhängig als er scheint. Nicht viel anders spricht sich Cicero aus, der nicht bloss den blinden Glauben an die Autorität eines Lehrers verwirft (nat. deor. I 10 f.), sondern auch durch keine Nothwendigkeit sich für gebunden erklärt, eine bestimmte Ansicht in der Philosophie zu verfechten[1]), vielmehr das Recht für sich in Anspruch nimmt, in den Tag hineinzuleben, wie es sich trifft bald dieser bald einer andern Meinung folgend[2]), das eine Mal der strengeren stoischen, dann wieder einer laxeren Auffassung der Moral. Bei ihm aber ist dies nicht eine Absage

1) Nat. deor. I 17: tum ego: »quid didicerimus, Cotta viderit, tu autem nolo existimes me adjutorem huic venisse sed auditorem et quidam aequum, libero judicio, nulla ejus modi adstrictum necessitate, ut mihi velim nolim sit certa quaedam tuenda sententia.

2) Tusc. V 33: Tu quidem tabellis obsignatis agis mecum et testificaris quid dixerim aliquando aut scripserim: cum aliis isto modo qui legibus inpositis disputant, nos in diem vivimus; quodcumque nostros animos probabilitate percussit, id dicimus; itaque soli sumus liberi.

an sämmtliche Philosophien [1]), sondern nur an die dogmatischen, denen gegenüber er sich die Freiheit des akademischen Skeptikers wahren will [2]). Warum sollen wir die gleichlautende Erklärung über sein Verhältniss zur Philosophie, wenn sie aus dem Munde des Horaz kommt, anders auslegen? warum sie nicht ebenso als ein Bekenntniss zur akademischen Skepsis fassen? zumal da Horaz selber uns sagt, dass er als Student der Philosophie in Athen sich zur skeptischen Akademie gehalten habe [3]).

Skeptische Akademie.

Auch was uns sonst über seine philosophischen Ansichten und Neigungen bekannt wird, widerspricht dem nicht, sondern ordnet sich ihm leicht unter, indem in der Verspottung des Stertinius, Crispinus und ihres Anhangs sich nur auf eine Art, die dem Dichter ansteht, die leidenschaftliche Polemik des Karneades gegen die Stoiker wiederholt und ebenso der Epikureismus des Dichters — das »Epicuri

1) Wie es allerdings nat. deor. I 17 scheinen könnte, wo er sogar Cotta gegenüber die Verschiedenheit seines eigenen Standpunktes geltend macht. Indess handelt es sich hier nur um eine Modifikation des Skepticismus, weil er schon damals die Absicht hat, wie er zum Schluss wirklich thut (III 95), der destruktiven Kritik Cottas gegenüber sich auf die Seite der Stoiker zu stellen.

2) Vgl. noch ad Att. XIV 25, 3: (nachdem er vorher bekannt hat, dass er sich nicht entschliessen könne und noch immer hin und herschwanke ob er Varro oder Brutus die eine Hauptrolle in den Academica zutheilen solle) o Academiam volaticam et sui similem, modo huc modo illuc!

3) Epist. II 2, 43: adiecere bonae paullo plus artis Athenae, scilicet ut vellem curvo dignoscere rectum atque inter silvas Academi quaerere verum. Nur zum »Suchen der Wahrheit« wird er angeregt. Das konnte aber nur in der skeptischen Akademie geschehen, da die andern Philosophien nicht so bescheiden waren, sondern die Wahrheit selber feil hielten. Auf die skeptische Akademie weist auch das Local »inter silvas Academi«. Der Vertreter der alten dogmatischen Akademie Antiochos lehrte im Ptolomäum (Cicero de fin. V 1), während gleichzeitig doch auch die Akademie nicht unbenutzt (wie sich indirekt aus Cicero a. a. O. quod is locus ab omni turba id temporis vacuus esset ergibt) und abgesehen von Platon und den Aelteren durch das Andenken des Skeptikers Karneades geweiht war (Cicero a. a. O. 2 u. 4). Vgl. noch Wachsmuth Die Stadt Athen I S. 634, 3. Auch dass Cicero gerade in der Akademie sich durch Errichtung von Propyläen ein Denkmal stiften wollte (51 v. Chr. vgl. ad Att. VI 6, 2 u. 1, 26), spricht dafür, dass dort noch immer viel Verkehr war.

de grege porcus« ist freilich kaum ernsthaft zu nehmen — an Aeusserungen des Skeptikers zu Gunsten einer hedonistischen Moral[1]) einen Anhalt hat. Ausserdem hatte er nicht den geringsten Grund, später, als er in die Umgebung des Augustus eintrat, der alten Hinneigung zur skeptischen Akademie zu entsagen, da auch der Kaiser selber unter dem Einfluss eines Philosophen dieser Richtung stand[2]).

In der Natur der Sache liegt es aber und die Geschichte lehrt es, dass eine dialektische Skepsis, wie die akademische war, die Ausbildung des Dialogs begünstigt. Dass insbesondere die Satirendichtung dadurch befruchtet werden konnte, macht verglichen mit Horaz das Beispiel des Lucilius wahrscheinlich, wo wir gleichfalls einen Freund der Akademie die in der Wissenschaft geübte Kritik auf das Leben und seine Erscheinungen übertragen sehen[3]). Nun war aber die akademische Skepsis nichts weiter, oder wollte wenigstens nichts weiter sein, als eine Erneuerung der Sokratik; es bestand also thatsächlich ein Zusammenhang zwischen dem sokratischen Dialog und der Satire. Noch unmittelbarer erscheint derselbe bei Horaz, wenn man bedenkt, dass die Akademie auf Sokrates wie auf ihren anerkannten Meister blickte[4]), dass daher ihre Mitglieder das Studium der sokratischen Schriften zu einer Hauptaufgabe machen mussten. Schon von Athen musste deshalb Horaz die Kenntniss der sokratischen Dialoge mitbringen. Von deren Geiste angeweht trat er in den Augustischen Kreis und athmete hier abermals die sokratische Luft. So begreift man, dass ihm noch späterhin die sokratischen Dialoge als der Inbegriff aller Weisheit gelten, deren jeder Schriftsteller

Akademische Skepsis begünstigt den Dialog.

1) Unterss. zu Ciceros philos. Schr. III 194 Anm.

2) Dass Areios Didymos nicht die alte Akademie des Antiochos, sondern die skeptische Philons fortsetzte, habe ich Unterss. zu Ciceros phil. Schr. III 240 ff. zu zeigen gesucht.

3) Das Verhältniss des Lucil zur Akademie erhellt theils daraus, dass Kleitomachos ihm eine Schrift widmete (Cicero Acad. pr. 102) theils aus der Bewunderung für Karneades, die sich vs. 14 L. ausspricht.

4) Unterss. zu Ciceros philos. Schr. III S. 33 ff. 188. 301 f. Vgl. auch I S. 416 f. Auch darin, dass sie ihre philosophischen Ueberzeugungen nicht in Schriften niederlegten, scheinen Arkesilaos und Karneades sich den Sokrates zum Muster genommen zu haben (I 411 f.).

und insbesondere der Dichter für seine Arbeit bedarf[1]). Natur und Studium mögen zusammengewirkt haben, dass sein Wesen schliesslich einen Zusatz von der sokratischen Art empfing.

Vergleichung zwischen Sokrates und Horaz.

Der venusinische Poet und der athenische Philosoph waren nüchterne nach Klarheit in Allem strebende Naturen, die deshalb im Wissen den Grund alles Rechtthuns erblickten[2]), in bescheidener Würdigung ihrer Fähigkeiten, aber auch in richtiger Schätzung dessen, was am Meisten Noth thut, zogen sie ihrer Thätigkeit enge Grenzen und widmeten sich fast ganz der Beobachtung des menschlichen Lebens und seiner moralischen Gesetze; dabei bringen Wohlwollen und überlegene Kritik in beiden jene feine Ironie hervor, die deshalb so liebenswürdig ist, weil sie vor allen das eigene Selbst nicht schont, beide geben deshalb ihr eigenes Aeussere, ihre Gestalt dem Spotte Anderer Preis; was für Sokrates die Sophisten, das sind die Crispine und Stertinius für Horaz; hohler Tugend- und Weisheitsdünkel ist beiden zuwider, doch maassen sie sich selber keiner besonderen Vorzüge an, Sokrates will kein Weiser, Horaz kein Poet sein; immerhin, obgleich sie sich nicht einbilden, selber etwas Sonderliches leisten zu können, so legen sie sich doch wenigstens die Kunst bei, Andere zum Bessermachen anzuregen und anzuleiten[3]), und bringen sie Jüngeren gegenüber gern zur Anwendung; was sie etwa werth sind, Horaz in Folge seiner Menschenbeobachtung und moralischen Reflexion, Sokrates in Folge seiner Maieutik, davon schreibt der Eine das Verdienst seinem Vater, der Andere der Mutter zu. Alles in Allem genommen, fanden beide ihre schönste Aufgabe darin, für ihre Freunde und mit

1) A. P. 309 vgl. o. S. 4, 3. Hiernach würde auch Horaz, der Mode folgend, namentlich den xenophontischen Sokrates im Auge gehabt haben. Dass sat. II 3, 11 (stipare Platona Menandro) mit dem Philosophen Platon nichts zu thun hat, sondern den Komiker gleichen Namens angeht, ist längst bemerkt worden. Auch II 4, 3 kann natürlich nicht mehr als eine ganz oberflächliche Kenntniss Platons beweisen.

2) Scribendi recte sapere est et principium et fons. Das »sapere« charakterisirt die Sokratiker auch bei Cicero de orat. III 61.

3) A. P. 304: ergo fungar vice cotis, acutum reddere quae ferrum valet, exsors ipsa secandi etc.

ihnen zu leben, und waren insofern zur dialogischen Form prädestinirt.

In den verschiedensten Weisen hat Horaz dieselbe durchgeprobt. Ein gebildeter Geist wie der seinige steht unter der stillen und fast unbewussten Einwirkung einer ausgedehnten und äusserst mannigfachen Literatur. Varro aus Atax und Lucil hat er uns selbst als seine Vorbilder genannt; Kopien des letzteren sind noch deutlich zu erkennen. Dass er die griechischen Komiker las, haben wir ebenfalls aus seinem Munde; und in den rapiden, fast athemlosen Schlussgesprächen sat. II 3, 324 ff. und 7, 116 ff. wird man an die wirkungsvolle Art erinnert, mit der Sophokles seinen Dialog sich bis zu ἀντιλαβαί steigern liess. Seine Dichtungen bieten eine wahre Musterkarte der verschiedenen Arten des Dialogs, wie sie im Laufe der Jahrhunderte hervorgetreten waren. Nicht bloss dass zu den Dialogen die Briefe als Halbdialoge kommen, so scheiden sich jene wieder in solche mit historischen und in andere mit mythischen Figuren (sat. II 5), in erzählende (wie sat. I 9) und rein dramatische (wie sat. II 1); ja sogar an einem Symposion (sat. II 8) und einer Chrie (sat. I 7) fehlt es nicht; daneben laufen noch Selbstgespräche (wie sat. II 6) und Erörterungen im Diatribenstil. In diesem bunten Allerlei beobachten wir doch, bei scheinbarem Schwanken zwischen den verschiedenen Arten, wenigstens ein gewisses Gesetz der Entwicklung; wir meinen zu sehen, wie der Dichter erst allmählig Muth und Geschick in der Handhabung der schwierigen Form gewinnt: daher hat es zunächst nur bei Anläufen zum Dialog sein Bewenden, während erst im zweiten Buch der Satiren das Gespräch den Rahmen der Erzählung abwirft und vollkommen dramatisch heraustritt[1]). Auf dieser Höhe hat sich indessen Horaz nicht lange erhalten: in den Episteln ist das dramatische Leben wieder erstorben.

Verschiedenheiten der dialogischen Form.

1) Bei Heinze de Horatio Bionis imitatore S. 8 wird die gleiche Thatsache zu einem andern Schlusse benutzt: das zweite Buch ist mehr menippisch, das erste bionisch. Umgekehrt hatte Birt zwei polit. Satt. S. 26, 3 behauptet: gerade das zweite Buch sei mehr bionisch, dagegen das erste getreu lucilisch. Ich bin leider zu wenig in Bions Schriften zu Hause um hier mitsprechen zu können.

Unter den verschiedensten Formen waltet dasselbe Gleichmaass der Stimmung, das eine glückliche Mitte zwischen Ernst und Scherz hält und ihm erlaubt, »mit lachendem Munde die Wahrheit zu sagen« (sat. I 1, 24). Doch möchte ich darum nicht seine Dichtungen ganz auf dieselbe Linie mit den kynischen σπουδογέλοια stellen, die doch wohl in derber Komik das horazische Maass weit überschritten. Eher könnte man die Stimmung vergleichen, aus der Platon einen Theil seiner Dialoge schrieb und die ihm diese als ein blosses Spiel des Geistes (παιδιά) erscheinen liess, oder noch besser jene überlegene Heiterkeit mit der Demokrit über die Heiterkeit selber (περὶ εὐθυμίης) geschrieben zu haben scheint und wodurch er sich den Namen des lachenden Philosophen mag zugezogen haben. Jedenfalls sind wir mehr berechtigt, die feine Ironie des römischen Dichters bei den beiden grossen griechischen Philosophen wieder zu finden als bei dem theatralisch aufgeblasenen Bion. Die spielende Form der Plauderei konnte Horaz nur deshalb so glücklich treffen, weil er mit den Dingen selber spielte: weder im Scherz noch im Ernst liess er die Leidenschaft aufkommen; er vertiefte sich nicht grübelnd in den Sinn der Welt, aber er warf sie auch nicht mit possenhaftem Humor über den Haufen; alles Schroffe und Verletzende wurde vermieden. So gelang es ihm mehr als Anderen, indem er seine goldene Mittelstrasse ging, in seinen dialogartigen Dichtungen den Gesprächston der geistreichen und lebensfrohen Gesellschaft anzuschlagen, die ihr Haupt in Augustus verehrte. In ihrem Namen spendete ihm der Kaiser das höchste Lob, da er den Wunsch zu erkennen gab, selber unter die Personen dieser Gespräche aufgenommen zu werden [1]). Wie die Stellung des Augustus zwischen den Parteien der damaligen Rhetorik (o. S. 2) etwa derjenigen des Horaz zu den zeitgenössischen Ansichten über Dichtung und Dichter entspricht, so dürfen wir vermuthen, dass die poetischen sermones des letzteren ein stilistisches Seitenstück zu dem rednerischen sermo des Kaisers bildeten.

1) Sueton. v. Hor. S. 298 Reiff. ed. m. Dies will um so mehr besagen, als derselbe Sueton im Aug. 89 vom Kaiser sagt: conponi tamen aliquid de se, nisi et serio et a praestantissimis, offendebatur.

Der Philosoph soll salonfähig und die Wissenschaft populär sein! Diesen beiden Forderungen suchte man damals in Rom nachzukommen. Die Sermonen des Horaz sind nur ein Zeichen unter mehreren, dass man namentlich in der Form des Dialogs ein Mittel zur Popularisirung wissenschaftlicher, insbesondere moralischer Lehren erblickte. Nicht mehr als Werkzeug der wissenschaftlichen Forschung gilt der Dialog sondern als ein hübsches Kleid, durch das man deren Ergebnisse einem grösseren Publikum zu empfehlen suchte. Die Schriftstellerei des Aristoteles hatte schon einmal, bei ihrem ersten Hervortreten, in dieser Richtung gewirkt (I 307 f. 343); jetzt hatte die Wiederentdeckung seines literarischen Nachlasses abermals die gleichen Folgen. Cicero (de fin. V 12) und offenbar auch Strabo (XIII p. 608) rechnen die Dialoge des Aristoteles unter dessen populäre Schriften, denen es an wissenschaftlicher Strenge gebricht. In den Rhetorenschulen, in denen die dialogische Form lediglich als ein Reizmittel der Darstellung angepriesen wurde, ist jene Vorstellungsweise noch mehr gefördert worden. Sie ist daher auch auf die literarische Thätigkeit eines der hervorragendsten Mitglieder des Augustischen Kreises nicht ohne Einfluss geblieben, des Historikers Livius. Dialog ein Mittel zur Popularisirung.

Man kann eine Charakteristik dieses Mannes nicht geben, ohne sein Verhältniss zu Cicero in Betracht zu ziehen. Er ist aus ihm, man kann sagen, herausgewachsen. Nicht bloss als rednerisches Ideal empfahl er ihn seinem Sohn, sondern wie Cicero überhaupt mehr, als bis jetzt schon recht gewürdigt ist, durch seine Bemerkungen über Historiographie auf die Praxis und Theorie der folgenden Zeit einen Einfluss geübt hat, so ist auch Livius als Historiker in der Wahl seines Gegenstandes wie in der Art, ihn zu behandeln, nur den Weg gegangen, den jener vorgeschrieben hatte[1]. Es ist daher ganz begreiflich, dass er ihm auch auf das philosophische und dialogische Gebiet folgte. Livius.

Welches Verhältniss die Dialoge zu seinem grossen Geschichtswerk hatten, ist nicht mehr leicht zu sagen. Waren es etwa nachträgliche Anhängsel desselben so wie die Dialoge Verhältniss der Dialoge zum Geschichtswerk.

[1] De legg. I 5. 8 f. de orat. II 51 ff.

des Sulpicius Severus aus dessen Leben des heiligen Martin gleichsam herausgesponnen sind? Livius konnte sich wohl veranlasst finden, sich über diese oder jene von ihm geäusserte Ansicht, über seine Behandlung und Darstellung der Geschichte im Allgemeinen zu rechtfertigen. Auch Ranke hat einmal zwischen seinen historischen Arbeiten ein »politisches Gespräch« ausgehen lassen, welches dieselben insofern ergänzt, als er darin die Summe seiner politisch-historischen Anschauungen zieht. Bedenken wir indessen, wie Livius je länger er schrieb, desto mehr das grosse Werk als eine Last empfand, unter der er fast zu erliegen fürchtete[1]), so werden wir uns vor der Annahme hüten, dass er während derselben Zeit sich noch andere schriftstellerische Arbeiten aufgebürdet habe. Es ist daher wahrscheinlicher, dass seine Dialoge dem historischen Werk vorausgingen, Jugendarbeiten waren. Es bereitete sich in ihnen der Historiker vor, wie in den Essay's Hume's und noch mehr in denen Macaulay's und Treitschke's. Sie würden hiernach wohl vor das Jahr 27 v. Chr. fallen und so den letzten Dialogen Ciceros zeitlich ziemlich nahe kommen.

Zum Muster scheinen sie sich indessen dieselben nicht genommen zu haben, da sie nicht »ex professo« philosophisch waren[2]). Vielmehr bemerkt Seneca[3]), dass man sie ebenso gut zur Historie wie zur Philosophie habe rechnen können. Vielleicht hatte sich also Livius darin Ciceros ältere Dialoge über den Staat und die Gesetze zum Vorbild genommen[4]), die ebenfalls von ihrem Verfasser von den eigentlich philosophischen Schrif-

1) Vgl. bes. XXXI 1, 1. Auch fr. 57 Weiss. (= Plin. n. h. praef. §. 16) beweist, dass er keine Ruhe hatte, wenn er nicht an seinem grossen Werke arbeiten konnte.

2) Seneca epist. 100, 9: scripsit (Livius) et dialogos, quos non magis philosophiae adnumerare possis quam historiae, et ex professo philosophiam continentes libros.

3) S. vor. Anm.

4) An das Problem des Idealstaates rührt Livius auch in seiner Geschichte XXVI 22, 14. Die einleitenden Bemerkungen in Ciceros Gesetzen könnten ihn zu einem Dialog über römische Geschichtsschreibung angeregt haben, aus dem dann die an Sallust geübte missgünstige Kritik stammen würde (Seneca rhet. controv. VIII 24 Bu. exc. contr. IX p. 433,19) die man jetzt gewöhnlich unter die rhetorischen Fragmente setzt.

ten unterschieden wurden[1]). Noch andere Möglichkeiten lassen sich denken. Die Geschmacklosigkeit dialogisirter Geschichte, wie sie in italiänischen Ricordanzen[2]) vorliegt, ist freilich durch die Zwitternatur der livianischen Dialoge ausgeschlossen. Eher würde derselben ein Gespräch wie Plutarchs über das Daimonion des Sokrates entsprechen. Warum könnte endlich nicht schon Livius, wie später Montesquieu in seinem »Dialogue de Sylla et d' Eucrate« that, hervorragende Männer der Geschichte durch ein Gespräch characterisirt haben, das er sie in einem epochemachenden Augenblick ihres Lebens führen liess[3])?

Merkwürdig ist, dass in dem Geschichtswerk der ehemalige Dialogenschreiber ganz verschwunden ist: die unzähligen Verhandlungen streitender Parteien, die uns erzählt und zum Theil sehr lebendig und eingehend geschildert werden (besonders 40, 8 ff.), haben alle einen rhetorischen Zuschnitt; nirgends hat der Historiker wie seine Vorgänger Thukydides In dem Geschichtswerk keine Dialoge.

1) De div. II 8. Vgl. auch A. v. S. in der Conservat. Monatsschrift 46 (1889) S. 1084.

2) Freilich kenne ich dieselben nur aus der Bemerkung von Gervinus, Grundzüge der Historik S. 37. In den »Historischen Schriften« (1833) S. 8, 6 bemerkt Gervinus, dass die Memoiren des Lapo di Castiglionchio »in der eigenen Form von Belehrungsbriefen an seinen Sohn vieles über Familien- und Stadtgeschichte enthalten«.

3) Varro's Logistorici hat schon Hertz de vita ac scriptis Livii (vor s. Ausg.) S. VII 24 verglichen. Eher noch darf an den Pontiker Herakleides erinnert werden, der ja auch Ciceros Vorbild ist, wo dieser hervorragende Männer der Vergangenheit in seinen Dialogen redend einführt. Zu der Vermuthung von Rossbach, dass die Livianischen Dialoge in der Form denen Seneca's ähnlich gewesen seien, die Stelle individuell charakterisirter Personen das abstrakte Subjekt zu inquit und dergleichen Worten vertreten habe (Hermes 17, 367, 3), liegt kein genügender Grund vor. — Die σύγκρισις Alexanders und der Römer hätte ihrer Natur nach sich wohl zum Thema eines Dialogs geeignet (I 484, 3). Aber Livius geht IX 17 nur zögernd an diese Erörterung, weil sie den Gang der Erzählung unterbricht: hätte er sie schon früher in einem Dialoge ausführlicher angestellt, so würde er später einfach darauf verwiesen haben. — Wie die Hypothesis eines Dialogs liest sich XXXIII 22, 7 ff. vgl. auch I S. 503 f. Auch die Skizze des Gesprächs zwischen Hannibal und Scipio XXXV 14, 5 ff. liess sich leicht zu einem Dialog erweitern. Vgl. noch XLV 7 f. die Begegnung zwischen Perseus und Aemilius Paulus.

und Herodot die Gelegenheit benutzt, ein eigentliches Gespräch allgemeineren Inhaltes einzuflechten.

Briefe. Noch ein Mal hat er sich später wenigstens der Form des Halbdialogs in einem Briefe an seinen Sohn bedient[1]). Er behandelte darin Fragen der Rhetorik, blieb also auch hier sich und seiner Zeit treu, indem er die strenge Philosophie von dialogischen und verwandten Schriften ausschloss und für besondere Werke anderer Art aufsparte.

In dieser Hinsicht blieb es auch in der nächsten Zeit beim Alten. Der Kaiser Tiberius, der auch seinem literarischen Geschmack nach ein Sonderling war, schenkte dem Asellius Sabinus 200000 Sesterzen »pro dialogo, in quo boleti et ficedulae et ostreae et turdi certamen induxerat« (Sueton. Tiber. 42). Wahrscheinlich war es doch ein Wettstreit der genannten Leckerbissen vor einem als Schiedsrichter thronenden Gourmand geführt[2]). Ueber Meleagers früher (I S. 440, 2) besprochene σύγκρισις ging dieser Dialog noch hinaus, nicht bloss durch die grössere Zahl der Concurrenten und Theilnehmer des Gesprächs, sondern auch durch das, wie wohl angenommen werden darf, gänzliche Fehlen von Philosophie, für welche dort im Linsengericht (φακῆ) als Repräsentanten kynischer Einfachheit ein Plätzchen reservirt sein konnte[3]). Bei Asellius Sabinus war allem Anschein nach von dem σπουδαιογέλοιον nur das γελοῖον übrig geblieben.

Asellius Sabinus.

L. Annaeus Seneca.

Aehnlichkeit mit Horaz. In den vorgeschriebenen Bahnen bewegte sich der Dialog fürs Erste weiter. Namentlich in Seneca hat man einen

1) Möglich ist freilich, dass der Brief hier mehr als blosse literarische Form und Fiction ist und wirklich von Livius an seinen, vielleicht in Athen studirenden, Sohn geschrieben war. Die Verbindung, in die der Vater bei seinen Rathschlägen griechische und lateinische Autoren namentlich Demosthenes und Cicero, setzte, versteht sich dann noch besser. Auch hier darf noch einmal Cicero zum Vergleich herbeigezogen werden in dem was er an seinen Sohn in Athen de off. I 1 ff. schreibt.

2) Ein Schiedsrichter gehört zu solchen συγκρίσεις s. I S. 484, 3.

3) Dass die φακῆ bei Meleager den Sieg davon trug, ergibt sich aus Athen. IV 157 B, besonders den Worten ὁρῶ γὰρ πολλὴν παρ' ὑμῖν τῆς φακῆς τὴν σκευήν, wie hier noch nachträglich bemerkt werden mag.

Doppelgänger des Horaz erkennen wollen [1]). Dies bedarf aber einer sehr starken Einschränkung. Gemeinsam ist ihnen der sermo, der Ton der zwanglosen Unterhaltung der in Beider Schriften herrscht, eine gesuchte Natürlichkeit des Ausdrucks, die sich darin gefällt nur auf den Inhalt der Rede zu achten und jede ängstliche Sorge um die sprachliche Form als affectirte Manier verwirft [2]). Stil und Redeweise der Dialoge ahmen Beide nach. Verschieden sind sie dagegen in der Art, wie sie deren künstlerische Form ausprägen.

Freilich kann man die philosophischen Schriften Senecas in Dialoge und Briefe eintheilen, und insofern würde sich abermals eine Aehnlichkeit mit den Horazischen Sermonen ergeben. Aber diese Aehnlichkeit ist doch nur eine oberflächliche. Sehen Briefe. wir genauer zu, so hat die Form des Halbdialoges oder Briefes bei Seneca eine überwiegende Bedeutung und Aus-

---

1) Leo im Herm. 24, 84.

2) Gegen die gesuchte Dunkelheit des Mäcenas (epist. 114, 4), gegen Neubildungen und zu kühne Metaphern (a. a. O. 10) eifert Seneca ebenso wie gegen den Gebrauch alterthümlicher Worte (a. a. O. 13); die Gewohnheit in der Sprache ist ihm das Maassgehendo (a. a. O. 7. 9 f.), er ist ein Feind aller Affektation im Ausdruck (ep. 100, 5). Ist hier schon die goldene von Horaz empfohlene Mittelstrasse nicht zu verkennen, so klingt auch die Forderung »rem tene verba sequentur« und das »sapere est et principium et fons« in epist. 114, 22. Nach Senecas Ansicht kommt es auf das was zu Grunde liegt, auf Sinn und Gedanken, auf den ganzen Menschen an, damit der Stil gut sei (ep. 114, 1). Alte Erklärer bemerken schon hier die Uebereinstimmung des römischen Philosophen mit Platon (wenn dies nicht etwa eine Verwechselung mit Anaxim. Rhetor. 36 = Spengel Rhet. Gr. I S. 228, 10 ist). Vollends tritt dieselbe hervor ep. 100, 4 u. 10: es ist des Philosophen unwürdig sich um Worte zu kümmern (s. I S. 246 f.). Nicht minder ist platonisch, was er gegen die langen Reden (die ῥαψῳδούμενοι λόγοι des Phaidros) vorbringt (ep. 40, 4 ff.); in der Consequenz freilich, die er hieraus zieht, eine Empfehlung der tardiloquentia, weicht er an dieser Stelle von Platon ab, anderwärts (ep. 38, 1) geht er auch darin noch mit ihm zusammen. Wie Seneca so berührte sich aber auch Horaz mit den Sokratikern. Endlich bezeichnen auch Beide das praktische Ende ihrer Theorie mit dem Ausdruck »sermo«. Seneca schreibt epist. 75, 1: Minus tibi accuratas a me epistulas mitti quereris, quis enim accurate loquitur, nisi qui vult putide loqui? qualis sermo meus esset si una sederemus aut ambularemus, inlaboratus et facilis, tales esse epistulas meas volo quae nihil habeant accersitum nec fictum. etc. (vgl. ep. 38, 1).

dehnung gewonnen. Man könnte sämmtliche erhaltene Prosa-Schriften Senecas, auch die sogenannten Dialoge, als Briefe bezeichnen: denn die Anrede an den Adressaten ist nicht bloss auf die Proömien beschränkt, wo sie die Widmung eines beliebigen Werkes bedeuten könnte, sondern wiederholt sich auch in den folgenden Theilen der Schrift. In dem Maasse als Seneca das Herrschaftsgebiet des Briefes erweiterte, hat er auch die Form desselben kunstvoller ausgebildet. Seine Briefe an Lucilius bilden keineswegs eine nur nach äusseren Rücksichten der Zeitfolge geordnete Sammlung, in der die einzelnen gleichgiltig neben einander stünden: vielmehr stellen sie ein planmässiges Ganze dar, welches in populärer Form das ganze System der Moralphilosophie vor uns entwickelt[1]. In neuerer Zeit ist diese Form der Darstellung mehr gepflegt worden und hat nicht bloss didaktischen Zwecken gedient, sondern sich auch zu Romanen hergeben müssen. Doch war sie, wie es scheint, schon dem früheren Alterthum nicht ganz fremd. So schloss sich wohl die Correspondenz des Hippolochos und Lynkeus über berühmte Gastmahle zu einem einheitlichen Werke zusammen (Athen. IV 128 A. I S. 355). Für eine Reihe von Briefen, deren Entstehung man in die Ptolemäer-Zeit setzen darf, gab die Geschichte Alexanders den verbindenden Faden her (Rohde Gr. Rom. S. 187, 1. Vgl. I S. 353 f.). Am nächsten würden den Briefen Senecas die philosophischen Briefe des Kynikers Krates kommen, wenn nur ihre systematische Ordnung sicher stünde[2]. Jedenfalls sind Senecas Briefe an Lucilius das erste sichere Beispiel einer Literaturgattung, die sich unter uns Deutschen in neuerer Zeit durch Schillers ästhetische und durch Liebigs chemische Briefe classischen Rang und Namen erworben hat. Für Seneca selber mag Ciceros Vorgang bestimmend gewesen sein: die abge-

1) Hierüber s. die scharfsinnige Abhandlung von Heinrich Hilgenfeld L. Aenaei Senecae Epistulae Morales in Fleckeis. Jahrb. Suppl. VII.

2) Diog. L. VI 98: φέρεται δὲ τοῦ Κράτητος βιβλίον Ἐπιστολαί, ἐν αἷς ἄριστα φιλοσοφεῖ, τὴν λέξιν ἔστιν ὅτε παραπλήσιος Πλάτωνι. Dies lässt auf eine sorgfältige Ausarbeitung der Briefe schliessen, was auf fingirte Briefe und dann natürlich auf eine sachgemässe Folge derselben führen würde. Ausserdem verführt schon die Bezeichnung βιβλίον zu der Annahme, dass man es da mit einer in sich einheitlichen Composition zu thun hatte.

schlossene Sammlung der Briefe an Atticus stellte ihm eine Art Ganzes dar, das er in seinen Briefen an Lucilius theils durch noch grössere Abrundung, indem er die wirklich abgeschickten Briefe durch fingirte ergänzte, zu übertreffen suchte, theils aber auch dadurch, dass er allen geringfügigen kleinlichen Inhalt daraus entfernte und sich ununterbrochen auf der philosophischen Höhe hielt[1]).

In Folge seiner Vorliebe für den Brief, liess er es dem Dialog an der rechten Pflege fehlen. Was uns unter diesem Namen in seinen Schriften geboten wird[2]), sind verkümmerte Verkümmerung des Dialogs.

1) Seine Bewunderung der ciceronischen Briefe an Atticus spricht ans epist. 9, 4: nomen Attici perire Ciceronis epistulae non sinunt: nihil illi profuisset gener Agrippa et Tiberius progener et Drusus Caesar pronepos: inter tam magna nomina taceretur, nisi Cicero illum adplicuisset. Ihren oft geringfügigen Inhalt tadeln die Worte epist. 118, 1: nec faciam quod, Cicero, vir disertissimus, facere Atticum jubet, ut etiamsi rem nullam habebit, quod in buccam venerit scribat«. Numquam potest deesse, quo scribam, ut omnia illa, quae Ciceronis inplent epistulas, transeam: »quis condidatus laboret. quis alienis, quis suis uiribus pugnet. quis consulatum fiducia Caesaris, quis Pompeji, quis arcae petat. quam durus sit fenerator Caecilius, a quo minoris centesimis propinqui nummum movere non possint«. Sua satius est mala quam aliena tractare, se excutere et videre, quam multarum rerum condidatus sit, et non suffragari.

2) Unter die Dialoge Alles zu zählen, was Seneca an philosophischen Schriften verfasst hatte, ausgenommen die Briefe, daran thut Rossbach (Herm. 17, 365 ff. Breslauer philol. Abhh. II 3 S. 6, 1) ganz recht. Ein Widerspruch, wie der von Teuffel-Schwabe Gesch. d. röm. Liter. § 289, 4[5] hiergegen erhobene, sündigt gegen das dritte der »Zehngebote für classische Philologen«: Du sollst nicht vor Handschriften niederfallen. Die Sache fordert es dass, wenn wir die Schriften de ira, de vita beata und die übrigen der heiligen Zwölf als Dialoge gelten lassen, wir auch de beneficio, die natt. quaestt. u. s. w. nicht von dieser Benennung ausschliessen, auf die sie ein ebenso gutes Recht haben. In allen ist das dialogische Element auf dasselbe, allerdings sehr bescheidene Maass reduzirt, dass eine sonst nicht weiter charakterisirte Gesprächsperson vorgeführt wird, lediglich als Träger gewisser Einwürfe, die den Fortgang der Erörterung fördern sollen. Dasselbe gilt von den verlorenen Schriften. Für de amicitia ist in dieser Hinsicht fr. 93 H. das »quaeritis« bezeichnend; aus dem gleichen Grunde bemerken wir in de remediis fortuitorum fr. I 2 das »inquis«, ja in dieser Schrift könnte die Natur des Dialogs sogar stärker ausgeprägt erscheinen als in den übrigen, wenn diese Eigenthümlichkeit nicht auf die Rechnung des Excerptors käme (Haase

Gewächse, die sich weder mit den ciceronischen oder auch nur den Horazischen auf eine Linie stellen lassen. Während in den letzteren die Gesprächspersonen doch bisweilen zu wirklich lebendigen und individuell charakterisirten Persönlichkeiten ausreifen, bleiben sie bei Seneca unsichtbar und machen sich nur als Träger von noch dazu recht sparsam vertheilten Einwürfen geltend [1]. Geflissentlich scheint er den

praef. S. XVI ff.). Dieselbe Form hatte auch de superstitione wie sich aus fr. 32 (dicet aliquis) und fr. 33 (der Antwort darauf) ergibt. Augustin der uns diese Fragmente erhalten hat (de civit. dei VI c. 10), bemerkt ausdrücklich, dass Seneca darin Fragen an sich selber richte (opponit sibi quaestionem) und beantworte (et ad hoc respondens). Von einem förmlichen Dialog mit lebendigen Persönlichkeiten kann daher hier gar keine Rede sein. Um so wichtiger ist es für uns aus fr. 44 zu erfahren, dass schon der Grammatiker Diomedes (des vierten Jahrhunderts) diese Schrift einen Dialog nannte (in dialogo de superstitione), obgleich sie ebenfalls nicht zu den auserwählten Zwölf gehörte. Ja die Wahrscheinlichkeit spricht dafür, dass er damit, wo nicht nach Senecas Vorgang, so doch in seinem Sinne handelte. Schon Quintilian begreift unter dem Namen »Dialoge« sämmtliche philosophische Schriften Senecas die Briefe ausgenommen (X 1, 129). Man hat dort allerdings das »dialogi« auf uns jetzt verlorene Schriften bezogen. Dann würden aber in der Aufzählung Seneca'scher Schriften von Quintilian die uns erhaltenen philosophischen gänzlich übergangen sein, und das ist nach dem Zusammenhang der Stelle, in der gerade von Seneca's Philosophie die Rede ist, ganz undenkbar. Sonach hätten wir eine Autorität so gut wie die eines Zeitgenossen Senecas für uns um den Namen von Dialogen den philosophischen Schriften Senecas und zwar sämmtlichen Schriften der Art beizulegen. Vgl. auch was Quintilian V 14, 27 an den Reden tadelt als ein Hinüberschwanken in die Art des Dialogs und dass nach IX 2, 31 Manche »sermones hominum adsimulatos«, wie sich deren die Redner hin und wieder für ihre Zwecke bedienten, schon als διάλογοι bezeichneten. Wer immer zuerst diesen Namen gegeben hat, er konnte sich dabei auf Senecas Worte berufen, de benef. V 19, 8: sed ut dialogorum altercatione seposita tamquam jurisconsultus respondeam etc. Was hier etwas pomphaft dialogorum altercatio heisst ist eins der verstümmelten und fingirten Gespräche mit Ungenannten, wie sich deren in allen philosophischen Schriften Seneca's finden: alle diese Schriften konnten daher im Sinne ihres Verfassers Dialoge genannt werden.

1) Aeusserlich betrachtet hat noch am Meisten das Ansehen eines wirklichen Dialogs die Schrift de Tranquillitate. Serenus, an den sich die Schrift wendet, ist nicht als Adressat eines Briefes gedacht, sondern als gegenwärtig: er eröffnet das Gespräch mit einer Rede, auf welche dann Seneca von c. 2 an ebenfalls in einer Rede die Antwort gibt. Hier

Dialog von sich fern zu halten, selbst da, wo derselbe ihm fast aufdringlich wird: so berichtet er dem Lucilius bisweilen von philosophischen Gesprächen, an denen er Theil genommen[1]), auch ein Symposion ist darunter (epist. 64, 2); die Mittheilung aber wird ihm nicht zu einer Erzählung und Schilderung der Unterhaltung, ihres Ganges, der daran betheiligten Personen, sondern schrumpft zu einer summarischen Angabe über Gegenstand und Inhalt der Unterredung zusammen.

Originalität.

Man erweist Seneca in einer Beziehung zu viel Ehre, wenn man ihn, was die Form seiner Schriften betrifft, zu einem Nachahmer des Teles macht (Leo im Hermes 24, 84); in anderer Beziehung drückt man ihn dadurch zu tief herab, da man ihm seine schriftstellerische Selbständigkeit nimmt. Das letztere zu Gunsten des Teles zu thun, eines Autors dessen Seneca in seinen Schriften auch nicht mit einer Silbe gedenkt, haben wir jedenfalls nicht den geringsten Anlass[2]).

ist also wenigstens einmal der Versuch gemacht die Briefform fallen zu lassen. (Nach Martha Les moralistes sous l'empire S. 23 wäre freilich schon die Rede des Serenus ein Brief an Seneca, auf den dieser ebenfalls mit einem Briefe antwortete). Rein durchgeführt hat ihn aber Seneca nicht: denn wenn wir 9, 6 inquis lesen, so werden wir an die Art erinnert, wie Seneca in den Briefen und epistolographischen Schriften die Einwürfe seiner Adressaten anticipirt, eine Art die dort in der Ordnung, hier aber einem Anwesenden gegenüber, der seine Einwürfe selber vortragen konnte, nicht am Platze ist. Uebrigens verdient bemerkt zu werden, dass Senecas Schrift und Plutarchs περὶ εὐθυμίας, wie sie im Inhalt sich theilweise berühren, so auch in der Form sich ähneln: in dem einen Falle ist es Paccius, in dem andern Serenus, die beide eine Erörterung über die Seelenruhe wünschen und zwar beide aus einem praktischen Bedürfniss, weil sie sich in ihrem Innern noch nicht sittlich gefestigt genug fühlen; der Unterschied ist, dass Plutarch, der Briefform entsprechend, derartige Wünsche und Bedürfnisse bei Paccius voraussetzt, Seneca sie durch Serenus selber aussprechen lässt. Ob und in wie weit Seneca und Plutarch in der Form ihrer Schriften einen Vorgänger an Panaitios hatten, steht dahin; wenn die Schrift des Panaitios περὶ εὐθυμίας, wie Fowler Panaetii et Hecatonis fragm. S. 34 ff. voraussetzt, identisch ist mit der de dolore patiendo, dann wären Serenus und Paccius nur an die Stelle des Q. Tubero getreten.

1) Hilgenfeld Fleck. Jahrb. Suppl. VII S. 646, 4.

2) Vgl. auch I S. 367, 4. Obgleich Bion und Teles in den Köpfen mancher heutigen Philologen Wandnachbarn sind, so steht doch kaum zu befürchten, dass man jenen auch bemühen wird um durch Form und Inhalt

Zunächst gilt es den zuerst sich darbietenden und natürlichen Weg einzuschlagen und die Wahl der schriftstellerischen Form aus dem Wesen und der Eigenthümlichkeit des Autors zu erklären. Seneca war vor Allem zum Redner ausgebildet worden. Sein Vater war ein Verächter der Philosophie und etwas hat dieses übermässige Selbstgefühl des Rhetors auch auf den Sohn noch nachgewirkt, so dass er wenigstens in seinen früheren Schriften uns die Philosophie in rein rhetorischer Form darbietet. Auch die dialogischen Ansätze ge-

seiner Schriften auch auf Seneca zu wirken. Wenigstens sollte von einem so übereilten Vorgehen der Umstand abhalten, dass das satirische Element in Senecas Schriften dazu weder ausgebreitet noch scharf genug ist. Doch will ich darauf hinweisen, dass die Aussprüche Bions, die citirt werden, sämmtlich in der Sammlung seiner Apophthegmata Platz gefunden haben können; ja für die widersprechenden Aeusserungen, die ihm benef. VII 7, 1 vorgerückt werden, ist diese Annahme sogar weitaus wahrscheinlicher, da man leichter in gelegentlich hingeworfenen Aeusserungen als in wohl überlegten längeren Erörterungen sich widerspricht und ein absichtliches Widersprechen, etwa in der dialektischen Weise und Absicht des Karneades, doch nicht anzunehmen ist. Ich möchte sogar die Frage aufwerfen, ob etwa die zu Sentenzen zugespitzte und zerrissene Redeweise Senecas nicht zum Theil aus der starken Benutzung der damaligen Apophthegmen- und Chrienliteratur sich erklärt oder doch ein Symptom desselben Zeitgeschmacks ist, der die Verbreitung jener Literatur zur Folge hatte. Auch Usener Epicur. praef. S. LVI kommt zu dem Schlusse dass Seneca nicht die Schriften Metrodors, sondern eine Sentenzensammlung benutzt hat. Indessen scheint mir dieser Schluss aus epist. 99, 25 nicht sicher. Dass ein eleganter Schriftsteller wie Seneca das Citat in dieser Form, wie es jetzt im Texte steht, hineingesetzt habe, ist mir undenkbar. Wahrscheinlicher ist mir, dass erst ein Herausgeber zu den Worten Metrodors, die Seneca allein gegeben hatte, noch die Herkunft des Citates fügte: Μητροδώρου ἐπιστολῶν ά πρὸς τὴν ἀδελφήν. Anderenfalls wie erklärt sich epist. 97, 4 und 114, 5? Soll man annehmen, dass auch von Ciceros Briefen an Atticus und gar von Mäcenas' Schriften Seneca nur ein Florilegium benutzte? — Auch mit den ἀόριστα πρόσωπα des h. Basilios epist. 167 haben die dialogischen Personen Senecas nichts zu thun: denn Basilios versteht darunter Personen, wie den Kreter Kleinias, den Lacedämonier Megillos und den athenischen Fremdling in Platons Gesetzen und diese ständigen Personen eines gleichmässig verlaufenden Dialogs sind doch himmelweit verschieden von den sprungweise plötzlich auftauchenden Trägern verschiedener Einwürfe, welche Träger weder unter sich identisch zu sein brauchen noch irgendwie durch einen Namen oder sonst welche Bezeichnung näher bestimmt sind. Dies bemerke ich gegen Rossbach im Hermes 17, 368.

hören hier nicht zum Inventar der Philosophie, sondern sind nur eines der vielen Mittel, welche die Rhetorik empfahl um die Lebendigkeit der Darstellung zu erhöhen: sie gehen daher auch nicht über das Maass dessen hinaus, was an Hypotyposen, Prosopopöien und dergleichen sich die Redner seiner Zeit erlaubten[1], ja was sich Cicero in vielen seiner Reden erlaubte (I S. 458, 2) oder vielmehr sie erreichen dieses Maass noch gar nicht; es scheint, als wenn die Fiktion des Briefes die Lebendigkeit der rhetorischen Darstellung gedämpft hätte und wir sind berechtigt uns die eigentlichen Reden Senecas dialogischer vorzustellen als seine sogenannten Dialoge.

Seneca bleibt Rhetor auch da wo er der Anwalt des Dialogs zu sein scheint. Wenn er den »sermo« gegenüber der Rede (concio) rühmt[2], so geschieht es nicht deshalb weil dieser auch den Andern zu Worte kommen lässt und so viel besser Gelegenheit hat, sich dessen Sinnen und Denken anzupassen, sondern weil der sermo sich unter vier Augen abspielt und daher geradezu und ohne andere Rücksicht als auf die Wahrheit sich äussern kann. Von der dialektischen Kraft des Gesprächs, die durch Hin- uud Widerreden, durch Fragen und Antworten zu einer Klärung der Begriffe führt, hat er keine Ahnung; der sermo familiaris ist ihm nichts als eine Predigt, die sich von der gewöhnlichen nur dadurch unterscheidet, dass sie nicht wie diese vor einem grösseren Publikum, sondern vor einem Einzelnen gehalten wird. Die enthymematische Darstellungsweise Senecas, so sehr sie den Schein der dialogischen trägt[3], ist doch das wahre Gegentheil der- Rhetorischer Charakter.

1) Vgl. bes. Quintil. Inst. Or. IX 2, 42, der noch dazu aus den Controversien des älteren Seneca citirt, und damit Seneca selbst de benef. III 9, 3.

2) Epist. 38: plurimum proficit sermo, quia minutatim inrepit animo: disputationes praeparatae et effusae audiente populo plus habent strepitus, minus familiaritatis. Philosophia bonum consilium est: consilium nemo clare dat. aliquando utendum est et illis, ut ita dicam, concionibus, ubi qui dubitat inpellendus est: ubi vero non hoc agendum est ut velit discere sed ut discat, ad haec submissiora verba veniendum est. facilius intrant et haerent: nec enim multis opus est sed efficacibus etc.

3) Quintilian Inst. or. V 14, 27: constare totam (sc. orationem) aut certe confertam esse adgressionum et enthymematum stipatione minime velim. dialogis enim et dialecticis disputationibus erit similior quam nostri operis actionibus, quae quidem inter se plurimum differunt.

selben; während die Gedanken in jener gekürzt und zugespitzt auftreten, werden sie in der andern gerade auseinander gezerrt; dieses letztere Verfahren, das sokratisch-platonische, erschien Seneca ohne Zweifel zu pedantisch und umständlich, er musste fürchten seine Leser damit zu langweilen, schwerlich hat er darüber anders geurtheilt als der h. Basilios (epist. 167) und manche Neuere[1]. Sein Ideal ist auch nicht der Dialog, sondern der Monolog (epist. 10) und auch dieser abermals nicht in dem Sinne einer Zergliederung und Prüfung der eigenen Gedanken wie Platon das Denken ein Selbstgespräch der Seele nannte, sondern — der Rhetor fällt auch hier nicht aus der Rolle — einer sittlichen Ermahnung des Einzelnen an sich selber[2]. So hatte Cicero seine Consolatio geschrieben und so würde Seneca vielleicht alle seine Schriften geschrieben haben, wenn diese Form auf die Dauer nicht zu reizlos und abschreckend für Andere wäre. Daher mag er sich eines Surrogats[3], nämlich der Form des Halbdialogs oder Gesprächs mit Abwesenden d. i. des Briefes bedient haben, zu deren Gebrauch ihn ohnedies schon die Wirklichkeit des Lebens drängte. Diese Form erlaubte es ihm, in die Darstellung die nöthige Abwechselung zu bringen, indem er sie nach der Natur der Adressaten und deren wechselnden Situationen modifizirte, sie kam zugleich dem römischen und dem Modegeschmack entgegen und gestattete ihm, wenn er nur mit einigen durch »inquis« eingeführten Zwischenbemerkungen (wie sich solche besonders häufig in den Briefen an Lucilius finden) die Fiktion einer Korrespondenz aufrechthielt, sich im übrigen monologisch frei zu ergehen.

Ansatz zu dialogischer Gestaltung. Nur ausnahmsweise weicht Seneca von dieser regelmässigen Haltung ab und nähert sich in den Briefen an Lucilius dem Dialog in so weit, dass er, bald mit wiederholtem »inquis« bald mit Unterdrückung dieses Wortes, immer neue Einwürfe,

1) Z. B. Lewes, Gesch. der alten Philos. (Deutsche Uebers. Berlin 1871) S. 331 f.

2) Vgl. die Proben von Selbstgesprächen de vita beata 2, 3 f. epist. 38, ff. (vgl. 6 haec mecum — loquor) 26, 5 ff. 27, 2 f. 42, 9. 68, 6 ff.

3) Cicero ad Att. VIII 14, 2: ego tecum tamquam mecum loquor. Vgl. Seneca epist. 26, 7: haec mecum loquor, sed tecum quoque me locutum puta. So fliessen Brief und Selbstgespräch in einander über.

zum Theil in längerer Rede, einer und derselben Person einführt und die letztere überdies als Vertreter einer bestimmten philosophischen Richtung charakterisirt[1]). Es geschieht dies aber nicht erst in den späteren Briefen[2]) wo er gewisse Theile der Moralphilosophie mehr systematisch erörtern wollte und hierdurch genöthigt war sich näher an die griechischen Originalschriften zu halten. Die Vermuthung ist daher gerechtfertigt, dass er aus diesen auch den Ansatz zu dialogischer Gestaltung nahm. Insbesondere kommt Posidon in Betracht, der gerade in diesem Theile der Briefe mehrfach genannt wird und zwar so, dass wir in ihm den Quellenschriftsteller Senecas erkennen müssen. Bestätigt wird die Vermuthung einmal dadurch, dass was uns Seneca bietet zwar keine eigentlichen Dialoge sind, aber gerade so viel von dialogischer Form aufweist als wir einem Stoiker zutrauen können (I S. 370 f.). Hierzu kommt, dass Seneca ein ähnliches Verfahren auch in der Schrift »de beneficiis« und in den »Quaestiones naturales« eingeschlagen hat. Auch dieses sind Schriften späterer Zeit; sie enthalten ebenfalls mehr systematische Erörterungen, die der Essayist Seneca nicht »proprio Marte« durchzuführen wagte und für die er sich deshalb auf die Werke Chrysipps, vorzüglich aber Hekatons und Posidons stützte[3]).

Somit entsprach auch hier die dialogische Form nicht Senecas eigenem inneren Bedürfnisse. So wenig als mit dem Drama, das unter seinen Händen zu einer bühnengerechten Rhetorik herabsank, ist es ihm auch mit dem Dialoge jemals Ernst gewesen, wenigstens nicht mit dem philosophischen. Das einzige Mal, wo er wirklich einen Dialog verfasst hat, war es ein Pamphlet auf den todten Kaiser Claudius in der burlesken Form der Menippea[4]). Es ist sehr zu beklagen, dass wir hier-

1) So in epist. 85 als Peripatetiker; in ep. 94 ist Ariston oder einer seiner Anhänger zu verstehen.

2) Von epist. 85 an. Den Uebergang macht ep. 78.

3) So verstattet uns Seneca einen Rückschluss auf die Form in den Schriften dieser späten Stoiker. Von Chrysipp war schon I S. 370 f. die Rede. Dass sich Hekaton ihm auch hierin anschloss, kann nach dem Unterss. zu Ciceros philos. Schr. II S. 607 ff. Bemerkten nicht auffallen.

4) Zum Pamphlet hatte die satura benutzt auch Lenaeus, der Freigelassene des Pompeius (Sueton gramm. 15). Vgl. auch Birt, Zwei politische Satiren S. 30, u. I S. 51 f.

mit nicht das niemals ausgeführte Ἡρακλείδειον Ciceros, den Dialog über die Ermordung Cäsars (I S. 549, 1), vergleichen können: die beiden Verfasser und ihre Zeiten würden dadurch in ein interessantes Licht treten[1]).

Selbstgespräch. Die rückläufige Bewegung des ernsten philosophischen Dialogs zum Selbstgespräch liess sich nicht mehr aufhalten. Sie bedeutet im Allgemeinen eine Verinnerlichung des menschlichen Geschlechts. Je in sich gekehrter ein einzelnes Individuum ist, sei es in Folge seines ständigen Charakters oder unter dem Druck vorübergehender äusserer Umstände, desto stärker wird in ihm die Neigung zum Selbstgespräch sein. Seneca wusste dasselbe zu schätzen, bei Horaz bildet es die Grundlage seiner Sermonen. Einen schärferen Ausdruck findet es wieder bei Persius, nachdem schon Cicero (I S. 498) und Varro (I S. 445 ff.) ein literarisches Experiment damit gemacht hatten.

Persius. Persius war ein Zeitgenosse des Seneca, auch die stoische Philosophie und das dichterische Halbtalent hätten ihn dem Philosophen nahe rücken sollen. Trotz persönlicher Berührung entwickelte sich aber zwischen beiden kein engeres Verhältniss. An der leichten glänzenden und witzelnden Geistes- und Darstellungsart des Spaniers fand, wie es scheint, die trübe schwere Natur des Etruskers kein Gefallen. Was Beiden in der Form der Schriften gemeinsam ist, beschränkt sich auf die fingirten Einwürfe ungenannter und wechselnder Personen: womit Beide nicht sowohl der stoischen Tradition als der rhetorischen Bildung und Gewohnheit ihrer Zeit folgten[2]). Mehr Berührungspunkte als mit

Verhältniss zu Seneca.

1) Uebrigens mag noch bemerkt werden, dass Senecas Schrift das älteste uns noch zugängliche Beispiel der sogenannten »Himmelspforten-Literatur« bietet, die dann im Zeitalter der Reformation so stark anschwoll (vgl. Herford the literary relations of England and Germany in the sixteenth century S. 27, 3).

2) Darauf führt schon Passow, Aulus Persius Flaccus S. 202. Die altrömische Satura darf zur Erklärung dieser Art von Dialog (Jahn S. 71) hier ebenso wenig herbeigezogen werden wie bei Horaz (s. o. S. 12, 1). Sogar in die alltägliche Rede des Volks war diese dialogisirende Manier damals übergegangen, wie Petron c. 57 S. 37, 37 Büch. zeigt. Die Römer brachten für dieselbe offenbar ein viel feineres und leichteres Verständniss mit als wir, denen die Lektüre dadurch meistens erschwert wird.

Lucil und Horaz.

Seneca hatte Persius durch die Form seiner Dichtungen mit seinen beiden Vorgängern Lucilius und Horaz und fordert deshalb zu einer Vergleichung mit dem letzteren heraus. Wie die Horazischen, so haben auch seine Satiren zum Theil die Briefform [1]). Auch die Zwanglosigkeit der Form sucht er nachzubilden: der Anfang seiner Satiren ist ebenso abrupt [2]), er reisst den Leser sogleich in medias res (Jahn S. 141); seine Gedanken springen ebenso und erschweren es dadurch dem Erklärer, den Inhalt an einen verbindenden Faden zu reihen. Er bemüht sich ebenfalls, die schwere Rüstung der Systematik abzulegen; er will populär sein, auch dadurch, dass er ebenso wie Horaz vorzugsweise an der Hand von Beispielen seine moralischen Doktrinen vorträgt. Und doch welcher Unterschied zwischen beiden! Wie zwischen Leben und Schatten! Persius war offenbar eine viel zu schwerfällige Natur, dazu viel zu sehr im fanatischen Dogmatismus der stoischen Schule befangen, um den leichten Plauderton der Horazischen Sermonen treffen zu können: sein Ausdruck ist geschraubt und dunkel.

So lebhaft hin und wieder seine Schilderungen sind, so treffend er mit wenigen Zügen oft zu charakterisiren weiss, seine Beispiele haben nicht das volle concrete Leben wie die Horazischen. In beiden Hinsichten hat sein Wesen etwas Studirtes. Während die horazischen Satiren das Leben unmittelbar wiederspiegeln, daher vor Allem die Person des Dichters und ihre Erlebnisse offen darlegen, ist Persius in letzterer Beziehung äusserst sparsam [3]). Seine Satiren sind nicht mehr wie die des Horaz und Lucil und

---

Daher erklärt sich auch die dialogische Fassung des »vale: et tu« auf Grabschriften (Mommsen Herm. XIII 121). Dasselbe gilt übrigens auch von den Griechen u. dem χαῖρε καὶ σύ und ähnl. auf deren Grabschriften (Franz Elem. Epigr. Gr. S. 340), dem Schwalbendialog auf einer Vase u. dgl. (Böckh zu CJG 7842). Vgl. I S. 400.

1) Sat. II an Macrinus. sat. VI an Cäsius Bassus.

2) Bes. vgl. sat. III: nempe haec assidue mit dem wahren Anfang von Hor. sat. I 10: nempe incomposito.

3) Dahin gehört was in sat. V über Persius' persönliches Verhältniss zu Cornutus bemerkt wird und was sich in sat. VI auf seinen Aufenthalt in Luna bezieht.

wie die Dialoge der alten Zeit Bruchstücke einer Selbstbiographie. Nirgends treten uns bestimmte Personen der historischen Wirklichkeit entgegen oder doch nicht als solche charakterisirt: der Cornutus und Socrates, die wir in dialogischen Fetzen redend finden [1]), sind wenig mehr als Namen [2]). Weder die Lektüre platonischer Dialoge [3]), noch die Kenntniss der attischen Komödie [4]) hat hier den Mangel an Talent und wohl auch an Lust zu dialogischer Gestaltung ergänzen können. Ja die Träger der Einwürfe in den einzelnen Satiren gehen nirgend zu einer einheitlichen Person zusammen [5]), wie wir dies doch selbst bei Seneca fanden (o. S. 32 f.); sie »sind darum auch nicht wie menschliche Naturen, sondern wie allegorische Wesen anzusehen« [6]).

Der Dichter spricht lediglich seine Gedanken aus über eine Reihe meistens ethischer Fragen, wie es ihn die stoische Philosophie gelehrt hatte, und deckt bei diesem Anlass die Thorheit und Schwäche der Menschen auf. Viel mehr als
protreptisch. die Horazischen sind deshalb seine Satiren protreptisch. Der Dichter ist ganz in die Sache versenkt, die Reize der Form kümmern ihn nicht. Alles ist mehr oder minder abstrakt; hat somit die Form des Gedankens, wie er im Geiste des Menschen sich regt, nicht der concreten äusseren Wirklichkeit; nirgends kommt der Dichter recht aus seinem Innern heraus. Auch keine andere Persönlichkeit duldet er neben sich: selbst der schwache Schein einer solchen, der sonst durch die fingirten Einwürfe eines ungenannten Gegners oder Hörers erregt zu werden pflegt, wird von ihm durch das

---

1) Cornutus in sat. V 5 ff. Socrates in sat. IV 1 ff.

2) Darüber, dass Sokrates und Alkibiades ins Römische übersetzt sind, s. Jahn S. 166; vgl. bes. Quirites vs. 8.

3) Reminiscenzen an den Alcib. I weist Jahn zu sat. IV nach. In sat. V erinnert der Umstand, dass Cornutus schon redet, bevor wir aus der Anrede vs. 23 seinen Namen erfahren, an die Art wie in Platons Symposion das Gespräch mit einem Ungenannten beginnt, der dann p. 172 C Glaukon angeredet wird.

4) Vgl. sat. I 123 ff. Aus einer Komödie Menanders stammt die Scene V 161 ff. vgl. Jahn z. St.

5) Jahn zu sat. I 44.

6) Passow S. 203.

höchst charakteristische »Quisquis es, o modo quem ex adverso dicere feci« (sat. I 44) zerstört[1]). Damit war thatsächlich für ihn selber und für das Publikum der Dialog in ein Selbstgespräch verwandelt.

Immer höher stieg der Werth des Selbstgesprächs in den Augen der Menschen; nur in ihm schien die Thätigkeit des Geistes rein und tief sich zu entfalten. Dass gleichzeitig Männer der verschiedensten Richtung Sokrates als das Ideal eines Philosophen verehrten, war allerdings ein Widerspruch; aber man wusste sich zu helfen, indem man auch dieses Ideal der herrschenden Neigung anbequemte und den Genius des Dialogs in einen einsamen Denker umschuf, der den unruhigen Verkehr mit andern Menschen meidet und am liebsten nur mit der Weisheit Zwiesprach hält. Dieses verzerrte Bild des attischen Philosophen hat uns ein Zeitgenosse des Persius, Petronius, entworfen[2]), der aber nicht bloss aus diesem Grunde in der Geschichte des Dialogs einen Platz verdient. Selbstgespräch.

Im eigenen Hause hatte der Dialog seinen schlimmsten Feind an der Menippea, die zwar den Schein des Dialoges trägt, in Wahrheit aber dessen eigentliches Wesen zerstört. Nichts Anderes aber als eine Menippea im grossen, ja grössten Stil war der satirische Roman des Petronius[3]). Dass derselbe eine satirische Tendenz verfolgt, ist zunächst noch ein sehr allgemeines Merkmal, das ihn nicht bloss mit der Menippea verbindet. Näher rückt er ihr schon durch den philosophischen Geist, aus dem seine satirische Betrachtung Petronius. Menippea und Roman.

1) Ob er den Zwischenredner so als eine Schöpfung seines eigenen Geistes oder als »alter ego« bezeichnete, verschlug am Ende nicht viel. Vgl. über die ganz ähnliche Bezeichnungsweise in den Soliloquia des h. Augustin I S. 447, 2. Darum hatte er auch, worüber die Erklärer klagen, (Jahn S. 71 ff. Passow S. 237 ff.) es nicht so nöthig, zwischen den eigenen Aeusserungen und denen der Zwischenredner zu unterscheiden.

2) C. 140 (S. 107, 34 Büch.): Socrates, deorum hominumque.., gloriari solebat, quod nunquam neque in tabernam conspexerat nec ullius turbae frequentioris consilio oculos suos crediderat. adeo nihil est commodius quam semper cum sapientia loqui. Inwiefern zu dieser Entstellung der historische Sokrates schon einen Anhalt bot, freilich keinen genügenden, s. I S. 71, 7.

3) Durch Bürger im Hermes 27, 345 ff. bin ich von dieser Ansicht nicht abgebracht worden.

entspringt. Wenn scharfe Verse den Luxus der Römer und ihre sittliche Entartung mit catonischer Strenge geisseln (c. 119) oder die Eitelkeit des Ruhms verlachen [1], so kündigt sich uns schon hierin der Kyniker an, dem an einer anderen Stelle (c. 14 S. 12, 26 B) unverhülltes Lob gespendet wird [2]. Dagegen hat, was über die Zuverlässigkeit der Sinne [3], über Träume (fr. XXX) und über den Ursprung der Religion [4] bemerkt wird, einen stark epikurischen Beigeschmack; wozu es gut stimmt, dass Epikur selbst als »Vater der Wahrheit« angerufen wird, um die Aufforderung zu sinnlichem Liebesgenuss durch seine Autorität zu stützen (c. 132 S. 99, 34 B.). Man wird diesen Widerspruch kaum dadurch schlichten dürfen, dass man in den streitenden Aeusserungen ein Mittel zur Charakteristik der verschiedenen Personen des Romans erblickt. Viel wahrscheinlicher ist, dass der Verfasser einen Widerspruch hier gar nicht anerkannte, sondern Hedonismus und Kynismus zu einer neuen weitherzigen Lebensanschauung ebenso verknüpfte, wie die späteren Kyniker vom Schlage Menipps [5]. Wie sie musste er deshalb aller Schulphilosophie gram sein und es unterliegt wohl keinem Zweifel, dass Trimalchios Verachtung derselben, wie sie seine Grabschrift in den bekannten Worten »nec unquam philosophum audivit« (c. 71 S. 48, 27 B) ausspricht, Petrons eigne Meinung und Gesinnung wiedergibt. Natürlich fehlte es trotzdem auch bei ihm nicht an sokratischen Reminiscenzen [6], dergleichen uns jetzt noch häufig in den Fragmenten der Menippischen Satiren Varros begegnen.

Selbst der Unterschied zwischen Satire und Roman verfängt auf die Dauer nicht, den man für durchgreifend halten

1) fr. XXV Büch. Das Fragment gehört zu den unsichern.

2) Allerdings werden sie zunächst getadelt in den Versen:
ipsi qui Cynica traducunt tempora pera,
non nunquam nummis vendere vera solent.
Aber dieser Tadel verwandelt sich in Lob, da was Anlass zu ihm gibt als Ausnahme bezeichnet wird.

3) fr. XXVIII. Lucret. IV 501 f. u. 633 ff.

4) fr. XXVII. Gehört ebenfalls zu den unsichern Fragmenten.

5) I S. 367. 374 ff. 439 f. Vgl. auch über Varro I S. 451, 5. — Wie Petron den Epikur »pater veri«, so nennt ihn der Kyniker Kynulkos Ἐπίκουρον τὸν φιλαληθέστατον bei Athen. VIII 354 B.

6) C. 128 S. 96, 1 B. c. 140 S. 107, 34 B. (s. o. S. 37, 2).

könnte, dass nämlich der Roman auf dem festen Boden der Wirklichkeit und des Lebens ruht, die Satire vielfach in eine phantastische, besonders mythologische Welt übergreift: denn so realistisch der Roman ist, so wird doch über Personen und Ereignisse, die er schildert, gern der mythologische Schleier geworfen, nicht bloss über Einzelnes, wie z. B. Odysseus in mehreren Situationen erscheint, unter dem Widder auf der Flucht vor dem Kyklopen (c. 97) und als Polyänos der Circe gegenüber (c. 127), sondern auch über das Ganze, das so zu einer Art Odyssee wird, in der Priapus an die Stelle Poseidons und Encolpius an die des Helden von Ithaka getreten ist[1]. Bei den Kynikern wurde diese freie Verwendung der überlieferten Mythen befördert durch die allegorisch willkürliche Auslegung derselben, wodurch sie ein Vehikel für jeden beliebigen Inhalt wurden, und Hand in Hand damit ging die etymologische Spielerei mit Namen: von beiden haben sich Spuren auch bei Petronius erhalten[2]. Menippea und Roman berühren sich sodann auch darin, dass neben dem Element der Erörterung und Reflexion die Handlung einen viel grösseren Raum einnimmt als im eigentlichen Dialog, obgleich in der novellistischen bis in die Zeiten der Sokratiker zurückreichenden Form des letzteren schon längst eine solche Entwicklung angebahnt war[3]. Allen dreien gemeinschaftlich ist sodann die Art der Erzählung, so dass nicht der Schriftsteller sich an ein Lesepublikum wendet, sondern Hörern und zwar meistens von einem der an der Handlung Betheiligten, bei Petron dem Encolpius, Selbsterlebtes berichtet wird. Es ist dies der Rest des einrahmenden Gesprächs, den spätere Romane in der Regel gänzlich abgestreift haben, der aber bei

Mythologisches.

Spielerei mit Namen.

Mehr Handlung als Reflexion.

Art der Erzählung.

Selbsterlebtes.

---

1) c. 139. Vgl. noch Odysseus c. 105 (S. 72, 28 Büch.) c. 132 (S. 99, 24). c. 101 (S. 69, 10 ff.) c. 98 (S. 67, 12). c. 48 (S. 33, 2); die Sirenen c. 127 (S. 94, 31); Achilles und Andcres c. 129 (S. 96, 5). c. 140 (S. 107, 30). c. 138 (S. 105, 24) c. 80 (S. 54, 16). Im Allgemeinen vgl. E. Klebs im Philol. N. F. I S. 623 ff.

2) Eine Ausdeutung des Prometheusmythos in einem allerdings nicht sicheren Fragment (fr. XXVB) und Euscios (fr. VIII?) als Name für den »umbraticus doctor« (c. 2 S. 7,21) so wie Eumolpus für den Poeten (vgl. I S. 557 f. 562, 1; auch S. 386, 1 über den Σάθων).

3) Man vgl. Platons und noch mehr Xenophons Symposion; ausserdem I S. 442 f. 489 f. 561, 4.

Petron noch wie die Eierschale an den Ursprung erinnert. Dasjenige Merkmal endlich, welches äusserlich am Meisten den Zusammenhang zwischen Menippea und Roman vor Augen stellt, ist in der Darstellung der Wechsel zwischen Prosa und Versen.

Umfang. Nur der Umfang bedingt einen Unterschied. Nicht einer einzelnen Satire entspricht der Roman, sondern ist gewissermaassen aus mehreren zusammengesetzt, befasst wenigstens die Motive dazu mehr oder minder ausgeführt in sich: Motive zu einer Menippea enthalten beispielsweise die Bemerkungen über die Gleichgiltigkeit der Bestattungsweise[1]), über die Rhetoren (zu Anfang) und die Poeten (c. 118); ferner die συγκρίσεις, wie sie c. 55 f. angestellt werden[2]); Trimalchios Testament (c. 71) mag an Menipps Διαθῆκαι und Varros Testamentum erinnern; in Encolpius' Fahrten und Reisen klingen vielleicht, wenn auch nur von ferne, Satiren wie Varros Περίπλους[3]) und »Diogenes auf Reisen« (I S. 449 f.) nach; vor Allen aber stellt sich uns als ein Menippisches Symposion der köstlichsten Art, in einer Breite und Ausbildung, dass es jeden Augenblick selbständig aus dem Rahmen des Romans heraustreten könnte, die Cena Trimalchionis dar.

Cena Trimalchionis.

Fragen wir, was Petron bewogen hat, die Menippea in solchem Maasse über ihre früheren Grenzen auszudehnen, so kann man das Naturell des Römers geltend machen, das sich hier in der Kunst ebenso geäussert haben würde, wie durch encyclopädische Zusammenfassung in der Wissenschaft. Aehnlich hatte, wie wir früher sahen (S. 25 f.), Seneca die Kunstform des einzelnen Briefes umgebildet und zu Briefcursen erweitert. Wahrscheinlicher ist, dass wir es hier mit demselben Naturgesetze zu thun haben, nach welchem aus Heldenliedern sich Epen, aus Novellen Romane bildeten, nach welchem auch die Dialoge bei Platon zu Trilogien heranwuchsen (I S. 253 f.), bei Aristoteles und den Späteren sich über mehrere Bücher ausdehnten. Für die Menippea hatte in dieser Hinsicht schon Varro vorgearbeitet (I S. 454, 2).

1) c. 115. I S. 451, 6. Vgl. auch I S. 385.

2) I S. 440, 2. 452, 2.

3) Oder der von Vahlen Rh. M. 18, 319 vermuthete Ecdemeticus, das poetische Wander- und Reisebuch.

Unsere Zeit, die so reich an Romanen, so arm an echten Dialogen ist, die nach jenen ein fieberhaftes Verlangen, vor diesen eher eine krankhafte Abneigung hat, wird sich schwer in den dargelegten Zusammenhang zwischen diesen beiden nach ihrem Urtheil so weit aus einander stehenden Kunstgattungen finden können. Und man wird ihr Recht geben müssen, so lange man im Roman nichts als eine Reihe von Liebesabenteuern sieht. Sieht man aber darin vielmehr einen Spiegel des geistigen Lebens einer Zeit und verlangt man, dass darin in dem Kampfe verschiedener Ansichten und Bestrebungen eine eigenthümliche Lebens- und Weltanschauung hervortritt, so begreift man, wie unentbehrlich für eine solche Darstellung Gespräche sind, die deshalb Schleiermacher einmal (Aus Schl.'s Leben IV S. 540) aus Anlass von Schlegels Lucinde für ein wesentliches Element des Romans erklärt[1]. Ja, Schelling, der dieselbe hohe Auffassung von der Aufgabe des Romans hatte, konnte darum auf den Gedanken kommen, Gespräche über den Zusammenhang von Natur und Geisterwelt zu einem dialogischen Roman auszuspinnen, dessen Ausführung leider in dem Fragment »Clara« stecken geblieben ist[2]. Roman und Dialog gehören im Sinne unserer Romantiker aufs Engste zusammen. Wer mit ihren Augen die Reihe der sokratischen Dialoge Platons betrachtete, könnte darin wohl die zerstreuten Fragmente eines Romans erblicken, dessen Held Sokrates und dessen Absicht die Schilderung der athenischen Gesellschaft im Ausgang des fünften Jahrhunderts ist. Andererseits könnte man mit demselben Rechte Romane wie die des Petronius die sokratischen Dialoge ihrer Zeit nennen, in deren liberale Form damals die Lebensweisheit sich vor der Schulphilosophie flüchtete[3]. Roman und Dialog.

1) Bis zum Uebermaass war dieser Wunsch bekanntlich schon längst in einem klassischen Werk der spanischen Literatur, »la Celestina«, erfüllt worden.

2) Vgl. Clara (Stuttgart 1865) S. 139 f.

3) Fr. Schlegel bei Haym Romant. Schule S. 252 f. — In ähnlicher Weise, wie es hier für den Roman angenommen wurde, ist in der Reformationszeit aus den Dialogen das »drama of debate« herausgewachsen, dessen Gespräche sich gelegentlich über den Zeitraum eines Jahres hinaus ausdehnen (Herford, The literary relations of England and Germany in the sixteenth century S. 29 f.).

Noch aber war die Zeit nicht angebrochen, in der der Roman eine erdrückende Herrschaft über die anderen Literaturgattungen ausüben sollte. Vielmehr erlangte in Folge theils von gelehrten Studien und Neigungen theils von wirklichen Bedürfnissen des geistigen Lebens der Dialog schon innerhalb des Alterthums noch einmal eine literarische Bedeutung.

2. Dialogische Regungen in der Zeit von Nero bis Trajan.

Wie man zur Zeit Neros in den tonangebenden Kreisen der gebildeten und vornehmen Welt Roms über die Philosophen und ihre Streitigkeiten dachte, kann man aus dem Urtheil des »arbiter elegantiarum« (o. S. 38) schliessen. Nicht minder kommt es in dem Verhalten des Kaisers selber zum Vorschein, das auch hier ganz anders war, als man zunächst von dem Schüler Senecas erwarten sollte. Für die Philoso-
Nero. phen hatte Nero nur die Zeit nach den Mahlzeiten übrig, wo es ihm Vergnügen machte ihren Streitereien zuzuhören; und wirklich, fügt Tacitus (Annal. XIV 16) hinzu, gab es solche, die sich mit ernstem Gesicht dazu hergaben, ein Spielzeug der kaiserlichen Laune zu sein. Eine derartige Disputation war nichts weiter als die Menippea aus der Literatur in das Leben und die Wirklichkeit übersetzt[1]). Stärker konnte sich die Geringschätzung jeder ernsthaften philosophischen Erörterung und damit auch ihres literarischen Abbildes, des Dialogs, nicht äussern.

Disputationen. Unwillkürlich vergleicht man hier die Zeiten. Wie ernsthaft rüstete man sich in der Reformationszeit zu einer Disputation, wie viel machte man damals vom Ausgang einer solchen abhängig: als Luther und Eck mit einander disputirten, nahm der anwesende Herzog von Sachsen leiden-

1) Auch an den Symposien Alexanders des Grossen mag die persönliche Rancune der Literaten bisweilen zu Scenen geführt haben, durch die das Ansehen der Philosophie und überhaupt der Wissenschaft nicht eben erhöht wurde (Plut. Alex. 52). An den Höfen der Diadochen, namentlich der Ptolemäer, setzte sich dies fort und deren Erbschaft treten auch in dieser Beziehung die Alleinherrscher Roms an.

schaftlich Partei und wurde über den Gang des Gespräches Protokoll geführt. Nicht anders war es in Athen zur Zeit des Sokrates, wenn dieser seine Sache etwa im Hause des Kallias mit den Sophisten ausfocht: die vornehmen Herren Athens, die dabei zuhörten, sahen hierin nicht die Belustigung einer müssigen Stunde, sondern eine höchst ernsthafte und nützliche Beschäftigung; Protokollführer waren Platon und die übrigen Sokratiker. Die Folge dieser dem Disputiren günstigen Stimmung war in beiden Zeiten eine ungewöhnliche Fruchtbarkeit des literarischen Dialogs. In Rom war diese Stimmung weder in Neros noch in der Zeit seiner nächsten Nachfolger vorhanden, wenigstens nicht in weiteren oder doch den für die Literatur maassgebenden Kreisen. Ausserdem liessen die Verbannungsdekrete, von denen die Philosophen unter Vespasian und wieder unter Domitian betroffen wurden, nicht diejenige Freiheit des Denkens und Redens aufkommen, ohne die nun einmal der echte Dialog, dessen höchste Blüthe nicht umsonst im demokratischen Athen sich entfaltet hat, noch weniger gedeihen kann als die Komödie. Inzwischen fristete er wenigstens sein Dasein als ein Inventarstück der Rhetorenschulen, belebt nebenher wohl auch durch ein Interesse wie es Gelehrte an den klassischen Dialogen der alten Zeit nahmen und durch Nachahmung des einen oder andern derselben noch mehr bethätigten.

Denk- und Redefreiheit.

Rhetorenschulen. Gelehrtes Interesse.

In den griechischen Rhetorenschulen regte es sich damals allenthalben von dem neuen Leben, das die wiedererwachende Sophistik entzündet hatte. Ob deren erste Vertreter wirklich mit Bewusstsein ihre alten Vorgänger nachahmten und daher auch den Gegensatz zur Sokratik und deren Lieblingsform, dem Dialog, in sich neu belebten, lässt sich aus dem Urtheil ihres Geschichtsschreibers Philostratos [1]) nicht mit Sicherheit erschliessen. Gesetzt aber auch, sie nahmen es mit dem Kopiren der alten Sophisten streng, so hindert dies nicht, dass sie nicht gelegentlich ebenso wie diese auf das dialogische

Neue Sophistik.

---

1) Vit. Soph. I S. 2 Kays: Τὴν ἀρχαίαν σοφιστικὴν ῥητορικὴν ἡγεῖσθαι χρὴ φιλοσοφοῦσαν· διαλέγεται μὲν γὰρ ὑπὲρ ὧν οἱ φιλοσοφοῦντες, ἃ δὲ ἐκεῖνοι τὰς ἐρωτήσεις ὑποκαθήμενοι καὶ τὰ σμικρὰ τῶν ζητουμένων προβιβάζοντες οὔπω φασὶ γιγνώσκειν, ταῦτα ὁ παλαιὸς σοφιστὴς ὡς εἰδὼς λέγει κτλ.

Gebiet abschweiften[1]). Die beiden Philostrate zeigen durch ihr eigenes Beispiel, dass sie es thaten.

Eine tiefere Anregung konnte die neue Sophistik dem Dialoge schon darum nicht geben, weil sie des dialektischen Elements ihrer Vorgängerin, der alten Sophistik, entbehrte. Theorie des Dialogs. Die griechische Rhetorik freilich hatte eine Theorie des Dialogs schon längst ausgebildet (I S. 412 ff.), aber die entsprechenden Vorschriften ertheilte sie zu verschiedenen Zeiten, wie gerade Neigung und Bedürfniss wechselten, mit verschiedenem Nachdruck. Damals that es ihr in dieser Hinsicht ihre lateinische Schwester zuvor. Quintilian weiss dem Redner, damit er in Fragen und Antworten geschickt werde, keine besseren Cultus Ciceros. Muster als Platon und die Sokratiker zu empfehlen (V 7, 28). Mehr als solche theoretische Mahnungen musste das praktische Vorbild wirken, das Roms grösster Redner gegeben hatte, zumal gerade jetzt im Gegensatz zu Seneca und seinen Anhängern der Cultus Ciceros einen neuen Aufschwung nahm. Wenig will hier eine Aeusserung des älteren Plinius sagen (n. h. präf. 12), der »sermones« nur als Reizmittel in andern Darstellungen eingestreut zu kennen scheint[2]). Dagegen ist wichtig, dass zwei Männer, die ihre Studien beide, wenn auch in verschiedener Weise, auf Cicero richteten, diesem auch auf das Gebiet des Dialogs gefolgt sind.

Asconius. Asconius Pedianus wird von uns als Erklärer ciceronischer Reden geschätzt. Dass er auch ein Symposion verfasst habe, ist eine wenigstens wahrscheinliche Vermuthung[3]), die durch einen Blick auf die Zeitverhältnisse nur begünstigt wird.

Symposien der Literatur und Wirklichkeit. Die Symposien der Literatur, so weit sie nicht gleichgiltige Vehikel für den verschiedenartigsten Inhalt waren, sind

1) Freilich ihre διαλέξεις haben bekanntlich mit Dialogen nichts gemein als etwa Namen und Inhalt: vgl. Philostr. ed. Kayser (Teubn.) II präf. S. VII f. Rohde Gr. R. 322. R. Förster Rhein. Mus. 49, 481. Sie hatten eine ganz andere Form als die διαλέξεις von denen I S. 57 f. 105, 1. 107, 1 die Rede war. Auf διαλέξεις der alten Sophisten deutet Arist. Wolk. 317.

2) Vgl. hiermit Cicero de orat. II 328: Sed et festivitatem habet narratio distincta personis et interpuncta sermonibus. Plinius Epist. V 8, 4: homines — — qui sermunculis etiam fabellisque ducentur.

3) Rhein. Mus. 43 S. 314 ff.

von ihren Verfassern der Regel nach benutzt worden, theils um Zustände der Wirklichkeit zu spiegeln, theils um sie zu reformiren. Zu den letzteren mag man Platon rechnen. Auch die römischen Verhältnisse riefen damals nach einer Reform. Mit der alten Einfachheit war es längst vorüber, seit griechisch-asiatischer Luxus[1]) und ihm bald folgend alexandrinische Pedanterei auch auf diesem Gebiete ihren Einzug gehalten hatten[2]). In wie weit diese Zustände schon von Varro zu einem Gegenstand seiner Satiren gemacht wurden, können wir nicht mehr deutlich erkennen[3]); jedenfalls hat er es der Mühe für werth gehalten in einer derselben (Nescis quid vesper serus vehat: Riese 175) eine ausführliche Theorie des Muster-Symposions aufzustellen. Späterhin zerbrachen sich den Kopf darüber, welches das beste Symposion sei, Facundus Priscus und Martial, beide schon Zeitgenossen des Asconius, und Martial kam dabei zu einem ähnlichen Ergebniss wie die Sokratiker: »dasjenige Symposion«, antwortete er, »wobei keine Musik gemacht wird«[4]). Nimmt man hierzu noch, dass die Literatur der

Theorie des Muster-symposions.

1) Livius XXXIV 6, 8.

2) Wie gewöhnlich wurde die letztere von den Römern noch übertrieben, indem sie das Vorlesen literarischer Werke bei den Symposien einführten. Ein Freund von dieser Art Unterhaltung war besonders Atticus (Nepos c. 14), dem deshalb Cicero zu Gefallen ist (ad Att. XVI 2, 6). Vgl. auch Varro bei Gell. XIII 11, 5 und Marquardt Privatl. d. R.[2] S. 337 f. Bei den Griechen bin ich nicht im Stande etwas Aehnliches nachzuweisen (vgl. Lehrs Aristarch[3] S. 208). Platons Ansichten widerspricht es ganz und gar, dem bei Symposien schon das περὶ ποιήσεως διαλέγεσθαι zu wenig geistige Selbständigkeit zeigt und der verlangt, dass gebildete Männer im Stande sein sollen διὰ τῆς ἑαυτῶν φωνῆς καὶ τῶν λόγων τῶν ἑαυτῶν sich zu unterhalten λέγοντάς τε καὶ ἀκούοντας ἐν μέρει ἑαυτῶν κοσμίως (Protag. p. 347 C f.). Allerdings würden wir bis in seine Zeit die Anfänge zur späteren »lectio« der Römer zurückverfolgen können, wenn wirklich Isokrates Panath. 18 sich auf Unterhaltungen bei Symposien bezöge. Aber obgleich dies die Meinung von Usener (Philol. u. Geschichtswiss. S. 27, 1) zu sein scheint, muss ich es doch bei genauer Erwägung des Zusammenhangs der Worte bestreiten.

3) Ueber Spuren varronischer Symposien s. I S. 445. 451 6. Riese sat. Men. S. 28.

4) Martial IX 77 vgl. I S. 154, 1 u. 2. Verzeichnet mag hier noch eine Aeusserung Senecas (epist. 64, 2) werden, über die Art der Gespräche bei Symposien, obgleich sie kaum auch nur als das Bruchstück einer zusammenhängenden Theorie über Symposien gelten kann.

römischen Symposien auch nach Varro noch durch Mäcenas (o. S. 7) Horaz (o. S. 19) und Petron (o. S. 40) vermehrt worden war, so begreift man leicht, dass ein gebildeter Mann wie Asconius, der allen diesen Anregungen offen stand, auch seinerseits zur Abfassung eines solchen veranlasst werden konnte.

Anschluss an Platon. Freilich scheint er sich dabei keinen der Genannten zum Muster genommen zu haben, sondern auf die ersten und besten Quellen, die Griechen, zurückgegangen zu sein, indem er sich selbst bis auf Einzelheiten an Platons Symposion anschloss[1]).

Scene. Die Scene war das Haus des reichen Schwelgers Apicius. Unter den Geladenen befanden sich vornehme Herren, sogar der Consul Junius Blaesus, ausserdem aber auch ein griechischer Athlet Isidoros, der durch sein Alter, seine Leistungen und sein frühes Abtreten Anlass und Raum für die Lobreden auf die palästrische Kunst geben muss. Dieselben sind hier an die Stelle der Lobreden auf die Liebe bei Platon und Xenophon und der auf die Schönheit in Pseudo-Lucians Charidem getreten. Echt römisch mag man es nennen, dass gerade der Consul die Hauptrede zu halten hat. In seiner Umgebung befand sich der Schriftsteller, Asconius, selber[2]): so wurde

Illusion eines historischen Vorgangs. auf ähnliche Weise, wie bei Platon, die Illusion eines historischen Vorgangs erregt, durch die wir uns freilich hier noch weniger werden blenden lassen, da das Aufzeichnen wirklicher Gespräche in der römischen Literatur bis dahin unerhört ist[3]).

---

1) Näher ausgeführt habe ich dies im Rh. M. 44, 316 f. Ueber die Frage, ob auch Mäcenas und Varro an Platon angeknüpft haben, s. o. S. 7 u. I S. 451, 6.

2) Die Rolle des ἄκλητος, die bei Platon Aristodem, bei Xenophon Philippos und bei Asconius dieser selber spielte, wird in einem scheinbar historischen Symposion des Brutus und Cassius dem Favonius zugetheilt (Plutarch Brutus 34). Sieht man in dem ἄκλητος nur ein literarisches Motiv, so muss jenes Symposion des Brutus und Cassius, dem Plutarch nachrühmt καὶ παιδιὰν ὁ πότος ἔσχεν οὐκ ἄχαριν οὐδ' ἀφιλόσοφον, eine ausführliche Darstellung in der Literatur gefunden haben. Auch Lucian Conviv. 12 wiederholt das gleiche Motiv. Nach Demselben im Demonax 63 scheint jedoch ungeladen zum Mahle zu kommen, kynische Sitte gewesen zu sein. Das Gleiche sagte man den Bewohnern der Insel Mykonos nach (Suidas s. v. Μυκώνιος γείτων).

3) Vgl. auch I S. 465. 484. 495. 524. 560. 1. Asconius hatte gewiss auch das »nosti morem dialogorum« aus Ciceros Brief an Varro (ad fam. IX 8, 1) im Sinne.

Wie bei Platon lag das Hauptgewicht in den Reden: es war kein Zechgelage, sondern ein »convivium« so wie Cicero es verstand und wünschte[1]); und diejenigen, die sprachen, prunkten nicht mit unnöthiger Gelehrsamkeit, sondern, wie um Varros Vorschrift[2]) durch ihr Beispiel zu bekräftigen, trugen sie vor was dem Leben und der Gesundheit diente.

Auf dem melancholischen Hintergrund, von dem die ciceronischen Dialoge sich abheben, konnte ein Symposion sich nicht gestalten. Vielleicht durfte das des Asconius als eine Art Ersatz gelten, wenn es, wie wahrscheinlich ist, in Ciceros Geiste geschrieben war. Deutlicher liegen die zu Cicero hinüberleitenden Fäden in dem Werke des Mannes vor, auf den schon vorhin hingewiesen wurde und der hier neben Asconius genannt zu werden verdient. Ich meine Tacitus und sein frühestes Werk den Dialogus.

Tacitus' Dialogus.

Um die Mitte der Regierungszeit Vespasians treffen sich im Hause des Redners und Dichters Curiatius Maternus die beiden berühmtesten Redner der Zeit M. Aper und Julius Secundus, die Lehrer oder doch Vorbilder des jungen Tacitus, Scene und Personen.

1) Ad. fam. IX 24, 3: nec id ad voluptatem refero sed ad communitatem vitae atque victus remissionemque animorum, quae maxime sermone efficitur familiari, qui est in conviviis dulcissimus, ut sapientius nostri quam Graeci: illi συμπόσια aut σύνδειπνα, id est conpotationes aut concenationes, nos »convivia«, quod tum maxime simul vivitur. Dasselbe nnd noch mehr Cato maior 45 f. Besonders diese letztere Stelle könnte Asconius vorgeschweht haben, da hier von den Symposien des Alters die Rede ist.

2) Gellius XIII 11, 4: Sermones igitur id temporis habendos censet (Varro) non super rebus anxiis aut tortuosis, sed jucundos atque invitabiles et cum quadam inlecebra et voluptate utiles, ex quibus ingenium nostrum venustius fiat et amoenius. »Quod«, inquit, »veniet si de id genus rebus ad communem vitae usum pertinentibus confabulemur, de quibus in foro atque in negotiis agendi non est otium«. Dass schon in Ciceros Zeit das Unwesen der ζητήματα auch an den römischen Symposien blühte, zeigt der Brief an Pätus (ad fam. IX 26), wo auch das Beispiel eines solchen gegeben wird »unum caelum esset an innumerabilia«. Zugleich erhellt hieraus, dass Ciceros Urtheil über diesen Unfug mit dem Varros vollkommen übereinstimmte.

der in ihrer Gesellschaft zu denken ist. Ein Streit entspinnt sich zwischen Aper und Maternus, ob das Leben des Redners oder des Dichters den Vorzug verdiene. Dieser ist kaum beendet, als Vipstanus Messalla hereintritt. In Folge davon wendet sich das Gespräch der Frage zu, ob und aus welchen Ursachen es in der früheren Zeit Roms, namentlich der Zeit der Republik, grössere Redner gegeben habe, als damals. Das Gespräch ist der Zeit nach genau fixirt; lauter historische (bis auf Aper auch sonst bekannte) Personen sind daran betheiligt; ein Historiker, der es selbst mit angehört hat, erzählt es dem ihm befreundeten Justus Fabius. Trotzdem kann es nicht als historisch gelten; wodurch es so erscheint, ist nichts als eine vom Schriftsteller beabsichtigte Illusion, die noch in unserer Zeit ihre Wirkung gethan hat[1]). Es spricht dagegen ausser der Tradition des römischen Dialogs (o. S. 46, 3) die nach verschiedenen Richtungen zu hervortretende Absichtlichkeit der Komposition.

Anschluss an Cicero. Tacitus wollte auch seinerseits dem Cicerocultus Ausdruck geben, wie ihn Plinius Quintilian und Andere pflegten. Dies konnte er thun, indem er sich begnügte, einzelne Wendungen und Gedanken ciceronischen Schriften zu entlehnen, den Hauptinhalt der Vorträge aber so wie die Gesammtanlage des Dialogs aus der Geschichte nahm. Es scheint aber, dass der historische Kern seines Dialogs nicht einmal so weit reicht[2]).

Den äusseren Rahmen des Gesprächs gibt gewissermaassen Maternus' Arbeit am Cato ab: die Freunde finden ihn dabei beschäftigt, es entspinnt sich ein Gespräch, dessen Ausgang eine Rechtfertigung der poetischen Thätigkeit genannt werden und somit nur dazu dienen kann, den Maternus in der Wiederaufnahme und Fortführung seiner Arbeit zu bestärken. Ganz ähnlich ist aber auch der äussere Rahmen von Ciceros Schrift de oratore: auch hier kommen befreundete Männer zum Crassus, den sie gerade dabei finden, sich nach der Aufregung der letzten

---

1) Eckstein Prolegg. S. 76. S. hiergegen aus neuster Zeit Schlottmann, Ars dialogorum componendorum S. 48 f.

2) Vgl. hierzu Eckstein Prolegg. S. 76 f. Weinkauff De Tacito Dialogi auctore S. 8 f. 14 f. (Neue Ausg.) Jansen De Tacito dialogi actore S. 61 f. Peter Einleitung S. 2 f. Philipp, Dialogi Tacitini qui fertur de oratoribus quae genuina fuerit forma S. 4 ff. Wölfflin in Bursians Jahresb. 18, 228

Senatssitzung wieder zu sammeln, offenbar doch zu einer Rede im Senat; die Gespräche über den Redner schliessen sich an und legen gleichsam das Fundament, auf dem sich dann Crassus zu seiner letzten meisterlichsten Rede im Senat erhebt (I S. 490, 2). An dem Gespräch über die Beredsamkeit, das diese Umrahmung einschliesst, betheiligen sich bei Tacitus sowohl wie bei Cicero die beiden bedeutendsten Redner der Zeit, die zugleich unter sich wesentlich verschieden sind und zu denen beidemal der Schriftsteller im Verhältniss des Schülers steht. Zu ihnen gesellen sich noch Andere, die durch die Verschiedenheit ihrer Charaktere und Bestrebungen dem Dialog eine grössere Mannichfaltigkeit geben; noch mehr dramatische Bewegung kommt dadurch hinein, dass die Personen nicht von Anfang an alle auf der Bühne sind, und so das Ganze nur den Eindruck einer einzelnen Scene macht, sondern dass sie zum Theil erst später hinzukommen wie Catulus und Cäsar bei Cicero, Messalla bei Tacitus[1]), wodurch der Dialog dem Drama äusserlich näher rückt. Wie bei Cicero so haben auch bei Tacitus die Einzelnen nicht volle Freiheit zu sagen, was sie wollen, sondern erhalten ihre Rollen zugetheilt[2]): einer ergänzt in dem was er sagt den andern, jeder ist ein Stück vom Autor selber[3]). Daher geht auch der Streit nicht sehr tief, sondern führt rasch zu einer Ausgleichung und namentlich zu einem alle Theilnehmer befriedigenden Schluss. Der Wirth, in dessen Hause das Gespräch stattfindet, hat beide Mal, Maternus sowohl wie Crassus, das letzte entscheidende Wort. Auch mit der Zeit geben Tacitus und Cicero wie Dichter um: sie bestimmen sie so wie es ihren Zwecken dient[4]). Selbst

1) Aehnlich war es bei Varro, s. überhaupt I S. 561, 2.

2) Mit Cicero de orat. I 206. 264. II 26. 123. 216. 366. III 19 vgl. Tacit. Dial. c. 4, 6 ff. (c. 5, 1 ff.) c. 16, 5 ff. c. 24, 14 ff. c. 27, 5 ff. c. 33,1 ff.

3) Wenigstens scheint Tacitus in einer, kritisch allerdings nicht ganz sicheren, Stelle c. 1, 18 alle Ansichten für »probabiles« zu erklären, die Apers allein ausgenommen (c. 1, 21 ff.). Doch kommt es auf Aper nicht viel an, da es ihm ja mit seinen Aeusserungen nicht Ernst sein soll (c. 15, 11. c. 16, 11. c. 24, 12 f.). Vgl. auch I S. 490. 492, 2. Auf das Aeusserste war diese dem Wesen des Dialogs eigentlich fremde Systematisirung bei Varro getrieben s. I S. 553 f.

4) So ist es c. 42, 3 auf ein Mal Abend geworden, ohne dass vorher eine Andeutung über die Tageszeit gegeben war. Der Dialog-Dichter

die ihm doch durch die Geschichte gegebenen Personen und deren Charaktere passt Tacitus dem ciceronischen Muster an und zwingt dem Aper und Messalla Aehnlichkeiten mit Antonius und Crassus auf, die den historischen Trägern jener Namen schwerlich eigen waren[1]). Die Versicherung des Tacitus, dass er selbst Zeuge des Gesprächs gewesen sei[2]), ist also nur eine der beim Erzählen von Dialogen üblichen Fictionen, noch dazu ebenfalls Cicero nachgebildet[3]). Hieran wird auch nichts geändert durch die Annahme, dass die Personen des Dialogs zur Zeit seiner Abfassung noch am Leben waren; denn auch zu erdichteten Gesprächen dieser Art hatte Cicero schon das Vorbild gegeben[4]).

Historische Grundlage. Trotzdem dürfen wir den Dialog nicht für eine blosse Phantasie halten, die von aller historischen Wirklichkeit losgelöst wäre. Während Cicero in seinen rhetorischen Schriften vorwärts dem Ideal des Redners nachstrebte und sich diesem Gipfel schon gaz nahe wähnte, stellt Tacitus vielmehr rückwärts gewandt die trübe Betrachtung an, welche Ursachen den Verfall der Beredsamkeit herbeigeführt haben. Damit berührt

bedurfte eben einer Ursache um das Gespräch abzubrechen. Aehnlich ist Cicero verfahren, freilich nicht in »de oratore«, aber anderwärts (s. I S. 534 f.).

1) Hierher gehört Messallas Zögern im Vortrag fortzufahren, so dass er von Neuem durch Maternus dazu aufgemuntert werden muss (c. 34, 35 ff.), vgl. I S. 486, 2. Auch dass es dem Aper mit seiner Verherrlichung der modernen Redner nicht Ernst gewesen sei (o. S. 49, 2), lässt sich nach der leidenschaftlichen Art wie er seine Sache verficht und namentlich zum Schluss noch einmal seine Ansicht kund giebt, kaum annehmen. Wird es ihm trotzdem nachgesagt, so ist dies wohl nur ein Zug der von Antonius (de orat. I 263. II 40) auf ihn übertragen worden ist. — Wenn übrigens nach Philipp a. a. O. S. 5 Maternus die Stelle des Crassus, Messalla die des Antonius vertreten soll, so geschieht dies unter dem abstrakten Gesichtspunkt, dass Maternus und Crassus beide die erste, Messalla und Antonius ebenso die zweite Rolle spielen. Hiermit verträgt es sich vollkommen, wenn unter einem andern Gesichtspunkt vielmehr Messalla mit Crassus und Aper mit Antonius zusammengestellt werden. Denn dass was die Ansichten betrifft mutatis mutandis Aper mit Antonius und Messalla mit Crassus übereinstimmt, darüber kann kein Zweifel sein.

2) C. 1, 17 ff. c. 3, 1 (intravimus).

3) I S. 484 vgl. auch o. S. 46, 2.

4) Vgl. bes. die zweite Bearbeitung der Academica und die darauf bezügliche Aeusserung ad fam. IX 8, 1.

er aber ein Thema, das, wie uns namentlich Quintilian[1]) und Seneca[2]) lehren, in seiner Zeit unzählige Mal besprochen worden ist[3]). Wir dürfen daher den Dialog für eins jener typischen Gespräche halten, wie sie auch der dramatische Dichter wohl gestaltet[4]); und Tacitus selbst gibt uns Andeutungen, dass dem so ist[5]).

---

1) In der Schrift de causis corruptae eloquentiae: I. O. 6 prooem. 3. Bezieht sich auf dieselbe Schrift auch 2, 4, 42, so hatte sich Quintilian darin mit Tacit. Dial. c. 31, 3 berührt; vielleicht auch mit c. 26, 4 (calamistros Maecenatis), wenn der gleichen Schrift angehört das 8, 3, 58 über das κακόζηλον Gesagte, dessen Vertreter nach Sueton Aug. 86 eben Mäcenas war.

2) Seneca Epist. 114, 1 ff: Quare quibusdam temporibus provenerit corrupti generis oratio quaeris etc. Auch Seneca wählt sich Mäcenas zum Beispiel, an dem er seine Theorie klar macht (s. vor. Anmkg.). Mit Tacitus trifft sodann Seneca auch darin zusammen, dass beide die Veränderung in der Natur der Rede und des Stils abhängig machen vom Wechsel der Zeiten und Sitten; insofern aber gehen beide wieder auseinander, als Seneca sich jene Abhängigkeit als eine unmittelbare denkt, die unwillkürlich und unbewusst wie durch eine Art von Ansteckung erfolgt, während Tacitus die Veränderung in der Rede zunächst auf die Aenderung in der Art und Weise des Unterrichts und erst diese unmittelbar auf den Wechsel der Zeiten zurückführt (c. 28 ff.). Mir scheint dies letztere ein Beitrag zur Geschichtsphilosophie der Alten, der mehr Beachtung verdient hätte, als er bisher gefunden hat. Vgl. auch des älteren Seneca Controvers. S. 48, 20 ff. Burs.

3) Vgl. noch Weinkauff, De Tacito Dialogi qui de oratoribus inscribitur auctore (Köln 1881) S. LXXXV ff.

4) O. Ludwig, Shakespeare-Studien S. 238 rühmt es von Shakespeare, dass er, was in der Natur in vielen Gesprächen wird, in eines oder wenige stilisirte, plastisch-prägnante zusammengedrängt habe. »Der Dialog, sagt derselbe S. 442, soll vom Geiste wiedergeborenes und geschwängertes Gespräch der Wirklichkeit sein«.

5) C. 4, 2 ff. bezeichnet er den Streit zwischen Maternus und Aper, ob die Poesie oder die Redekunst den Vorzug verdiene, als einen der öfter wiederkehre und deshalb beiden schon zur Gewohnheit geworden sei. Auch was den andern Hauptgegenstand des Dialogs betrifft, die vergleichende Werthschätzung der alten und modernen Redner, so erklärt Aper c. 15,3, dass er Messalla schon oft darüber habe reden hören. Solche Andeutungen über den typischen Charakter der Gespräche zu geben, konnte übrigens Tacitus durch Cicero veranlasst werden (de divin. I 8. Acad. pr. 9. Tuscul. IV 7 vgl. I S. 543, 1). Bei Platon findet sich dergleichen meines Wissens nicht: seine Dialoge sollen als die Wiedergabe ganz bestimmter einzelner Gespräche erscheinen.

Frage der Berufswahl ist an der Tagesordnung.

Zu den Fragen, die damals an der Tagesordnung waren, gehörte die nach der Wahl des Berufs. Im alten Rom wäre eine solche Frage wenigstens innerhalb der gebildeten Gesellschaft, wie sie die Hauptträgerin des Dialogs ist, fast unstatthaft gewesen, weil damals kaum ein Zweifel bestand, dass der erste und einzige Beruf eines Römers aus guter Familie das Wirken für den Staat, die politische Thätigkeit, war. Wollte Einer nebenher Verse machen, so that er dies als Dilettant. In Ciceros Gespräch »vom Redner« sind es daher im Grunde lauter Staatsmänner, die sprechen. Doch kommt schon in Ciceros Zeit diese Regel ins Schwanken. Lucrez, beeinflusst freilich durch die epikureische Lehre, klagt über die Unseligkeit eines dem Ehrgeiz gewidmeten Lebens (V 1120 ff.); er selbst begehrt nichts als die Gunst der Musen (I 924 ff.) und sieht seine höchste Aufgabe in der Erforschung der Natur (IV 969 f.). Aehnliche Töne klingen dann bei den augusteischen Dichtern an. Sie werden stärker und breiten sich weiter aus, je tiefer wir in die Kaiserzeit hineinkommen: je mehr man sich in der Gewohnheit befestigte, dass die Geschicke des Staates von einer Hand gelenkt wurden, desto mehr musste dem politischen Beruf die Beschäftigung mit den Künsten und Wissenschaften ebenbürtig zur Seite treten. Quietistische Neigungen wurden in der friedensseligen Zeit immer stärker. Doch liessen sich nicht Alle von dieser Strömung fortreissen. Immer noch gab es aktive Naturen, denen die Betheiligung am öffentlichen Leben als die höchste und lockendste Aufgabe des Mannes erschien. Sie fanden zum Theil eine Bundesgenossin in der stoischen Philosophie, ebenso wie ihre Gegner in der epikureischen.

Typisches Gespräch über die Vorzüge der Poesie und der Redekunst.

Die zahllose Menge einzelner Gespräche nun, die dieser grosse Gegensatz der Zeit hervorrief, hat Tacitus in dem seinen Dialog eröffnenden Streit zwischen Maternus und Aper über die Vorzüge der Poesie und der Redekunst zusammengefasst und uns typisch vor Augen gestellt. Dass er gerade die Poesie, und nicht eine andere geistige Thätigkeit, im Kampfe mit der Redekunst vorführt, dazu hat ausser einer nachher zu erwähnenden Absicht wohl die Tradition mitgewirkt, die es liebte gerade die Dichtkunst durch Vergleichung mit andern menschlichen Thätigkeiten in ein helleres, bald

günstiges bald ungünstiges Licht zu setzen[1]; dann aber auch gewiss die Absicht möglichst treu die historische Wirklichkeit seiner Zeit abzubilden, in welcher Dichter und Redner beide ihre Grenzen überschritten, einer in das Gebiet des andern hinübergriff und so leicht mit einander in Streit gerathen konnten[2]. Als Platon zu einer anderen Zeit ähnliche Verhältnisse in seinem Gorgias dialogisch erörterte, war es der damaligen Zeit gemäss nicht die Poesie, die er mit der Rhetorik streiten liess, sondern die Philosophie. Für Tacitus und seine Zeit ist jedenfalls bezeichnend, dass sein rhetorischer Dialog ebenso aus Gesprächen über die Poesie herauswächst wie derjenige Ciceros, der ihm doch sonst als Muster vorschwebte, aus Gesprächen über die Politik.

Die andere Frage, die zur Zeit des Tacitus wie in allen umwälzenden Zeiten eine brennende war, ist die des Unterrichts und der Bildung. Tacitus hat sie mit der Berufsfrage ähnlich verknüpft wie Platon im Phaidros. Diese Frage nach der Bildung wurde bei den Römern in einem beschränkteren Sinne gestellt, als bei den Griechen und bei uns, da die Bildung im Wesentlichen nur eine rhetorische war. Daher konnte die Frage nicht sein, wie man überhaupt den Mann am besten fürs Leben vorbereite, sondern wie man ihn am besten für seinen rednerischen Beruf ausrüste. In dieser Beschränkung hat zuerst Cicero die Frage im Dialog »vom Redner« behandelt und danach wieder Tacitus, beide so, dass jeder dem Bedürfnisse seiner Zeit sich anbequemte. Daher wird bei Cicero noch der alte Streit zwischen Theorie und

Frage des Unterrichts und der Bildung.

1) I S. 341. Bei Plutarch de gloria Ath. c. 6 f. wird die Poesie sogar mit der Kunst des Feldherrn verglichen.

2) Mit Bezug auf seine Zeit sagt Aper c. 20, 22: exigitur jam ab oratore etiam poeticus decor. Und Maternus rechnet c. 4, 11 die Dichtkunst mit zur eloquentia. Aehnliches findet sich auch schon bei Früheren. Hat doch schon Platon die Poesie unter rhetorischen Gesichtspunkten betrachtet! Das in der Theorie und Praxis wechselnde Verhältniss von Poesie und Rhetorik verlohnte wohl einmal eine besondere Betrachtung. Dass in der Kaiserzeit die Rhetoren mit den Poeten rivalisirten, zeigt Schmid Atticismus I S. 39 ff. In Zeiten epideiktischer Beredsamkeit wird sich dies immer bis zu einem gewissen Grade wiederholen, obgleich in Bezug auf Isokrates Bruno Keil Anall. Isocrat. S. 2 ff. dies stark übertrieben hat.

Praxis geführt: denn er schrieb zu einer Zeit, da die Rhetoren kaum angefangen hatten festen Fuss in Rom zu fassen. Nach der Zeit, in der das Gespräch »vom Redner« verfasst ist, modifizirte sich dieser Streit in den des Atticismus und Asianismus — eine Modification, die aber einen eigentlich dialogischen Ausdruck nicht gefunden zu haben scheint, sondern sich literarisch mit der epistolographischen Form begnügen musste[1]).

Streit des Classicismus mit dem Asianismus.

In der Kaiserzeit trat sodann an die Stelle des Atticismus der Classicismus, der nur den vom Atticismus begonnenen Streit mit dem Asianismus weiterführte. Diese Modification des Streites hat uns Tacitus in den Personen Messallas und Apers vor Augen gestellt[2]). Bis in Einzelnes hat Tacitus die zeitgemässe Modification durchgeführt. Besonders bemerkenswerth ist in dieser Hinsicht, dass die epikureischen Schriften, die bei Cicero noch vom Kreise der rednerischen Bildung

1) Ciceros »Brutus« ist freilich ein Dialog in dem der Streit der Atticisten und Asianer berührt wird; als dialogischer Ausdruck dieses Streites kann er aber nicht gelten, da die Asianer unter den Personen des Gesprächs keine Vertretung gefunden haben. Der Streit wurde mündlich und in Briefen geführt. Das letztere erfahren wir aus Tacitus Dial. 18. Vgl. noch O. Jahn, Einl. zu Ciceros Orator S. 13 f. Harnecker, Fleckeis. Jahrb. 1882 S. 604 f. 610, 35. ebenda 1884 S. 47, 9.

2) Aper ist der Vertreter der novi rhetores. Bestimmter leitet uns dass er dem Nicetes den Vorzug vor Aeschines und Demosthenes gibt: denn dies ist nach dem Zusammenhang aus Messallas Worten c. 15, 17 zu schliessen. Als Asianer charakterisirt ihn, dass er die »scholasticae controversiae« liebt, das Deklamiren uber fingirte Fälle c. 14, 25 (vgl. c. 35, 15 ff.); dass er den »poeticus decor« vom Redner fordert (c. 20, 22), den »nitor et cultus descriptionum« (c. 20, 8). Wie die Asianer erklart er aller Theorie den Krieg, den Rhetoren wie Hermagoras und Apollodor, nicht minder (c. 19, 16) wie den Philosophen (c. 19, 17 f. c. 21, 27. vgl. auch c. 5, 38 das Urtheil über Helvidius Priscus). Auf sein Urtheil über die Philosophen lässt sich ausserdem auch aus dem entgegengesetzten des Messalla schliessen c. 30, 14 ff. 31, 30 ff. 32, 30 ff., so wie dessen Schilderung der modernen Redner, deren Anwalt Aper ist, uns dieselbe deutlich als Asianer erkennen lässt c. 26, 4 ff. Die Kritik endlich, die Aper an andern Rednern übt, ist so wie wir sie von einem Asianer erwarten dürfen: sie richtet sich gegen Atticisten theils gegen Einzelne, wie Calvus c. 21, 6, Cäsar c. 21, 23, Brutus c. 21, 27, theils allgemein c. 23, 15; bezeichnend für ihn selber mehr als für Cicero ist, was er von diesem c. 22, 14 sagt: tarde commovetur, raro incalescit; pauci sensus apte cadunt et cum quodam lumine terminantur.

ausgeschlossen werden, bei Tacitus darin aufgenommen sind[1]); es entspricht dies einem allgemeinen Zuge der Zeit, dem folgend der Epikureismus damals auch da sich eindrängte, wo er früher keinen Zutritt hatte[2]).

Aber es sind nicht bloss Gespräche der Zeit, die der Dialog des Tacitus wiedergibt, sondern, wie man vermuthen darf, auch Selbstgespräche des Autors: der Dialog hat nicht bloss historisches, sondern auch persönliches Leben. Auch bei Platon liegen Selbstgespräche zu Grunde, da er alles Denken für ein Selbstgespräch der Seele erklärte (I S. 446, 1); aber im Einzelnen sind wir nicht mehr im Stande sie nachzuweisen, ausser etwa, wo er von Homer und den grossen Dichtern seines Volkes spricht (Rep. X 606E ff.) und wir noch jetzt fast wie am Zittern der Worte den Kampf seines Innern nachzufühlen glauben. Günstiger liegt die Sache schon bei Cicero, der uns sagt, dass derselbe Gegensatz wie zwischen Crassus und Antonius auch zwischen ihm und seinem Bruder Quintus bestand (de or. I 4 f.) und uns so die Wurzeln des Dialogs wenigstens bis in seine Familie verfolgen lässt. Weiter kommen wir durch Vermuthen bei Tacitus. Tacitus erscheint als Bewunderer der alten Zeit, er verkennt aber auch deren Schwächen nicht, so wenig als die Vorzüge der Gegenwart[3]): in seiner Seele mochten sich daher die Ansprüche beider streiten, wie jetzt im Dialog Messalla und Genossen einer- und Aper anderseits, und schliesslich ebenso geschlichtet

Selbstgespräche des Autors.

1) Vgl. Cicero de orat. III 63 f. mit Tacit. Dial. c. 31, 33.

2) Darauf hat schon Usener hingedeutet. Die Sache liesse sich aber noch weiter verfolgen. Für uns kommt hier nur noch in Betracht, dass Tacitus selber sich treu bleibt, wenn er Annal. VI 22 die Epikureer mit unter die »sapientissimi veterum« rechnet.

3) Ueber Tacitus' Verehrung der alten Zeit s. Teuffel-Schwabe Röm. LG. §. 333, 7. vgl. Agricola 1. Hist. I 1 f. Insoweit scheint er auf Messallas Standpunkt zu stehen; und ebenso in dem Urtheil, das er Annal. XIII 3 über Seneca abgibt, insofern dasselbe einen indirekten Tadel der Ansicht Apers enthält (s. Nipperdey z. St.), dass der Werth eines Redners sich nach dem Beifall des jeweiligen Publikums bestimme (Dial. c. 19, 7). Andererseits erinnert aber der Tadel, den er über seine Zeit ausspricht, wenn er sie Agr. 1 »incuriosa suorum aetas« nennt (vgl. auch Annal. II 88, an die Worte die Aper (c. 23, 23) den Verehrern des Alterthums zuruft: illustrate saeculum nostrum; und noch mehr der Kreislauf der Dinge Annal. III 55 an Apers Auffassung der Geschichte c. 18, 9 ff.

werden, wie das jetzt der Dialog zeigt[1]). Tacitus war aber ausserdem auch einer der berühmtesten Redner der Zeit und doch hat er dauernden Ruhm sich auf einem ganz anderen Gebiete erworben, auf einem Gebiete, das nach der Anschauung der Zeit der Poesie eng benachbart war[2]): auch hier ahnen wir daher einen inneren Conflikt über die Frage, ob er mehr seiner rednerischen Begabung, dem glänzenden Erfolge des Augenblicks, oder den poetisch historischen Neigungen und einer aus der Ferne winkenden Unsterblichkeit folgen solle; und auch hier ist der Ausgang des Konflikts in der Brust des Autors derselbe gewesen wie im Dialog, die Poesie hat den Sieg über die Redekunst davon getragen[3]).

1) Der Bewunderer der alten Zeit Messalla übertreibt das Lob derselhen so weit, dass er, was in Ciceros Gespräch »vom Redner« nur Forderung an die rednerische Aushildung ist, ohne Weiteres als erfüllt setzt; so wie Crassus verlangt, dass der Redner gebildet werden soll, so wurde er nach Messalla wirklich gebildet. Mit derselben Naivetät glaubt jeder Romantiker, dass die Ideale der von ihm geliebten und gepriesenen Vergangenheit in ihr auch voll und ganz realisirt gewesen seien. Messallas Vortrag wird scheinbar von Secundus fortgesetzt, in Wahrheit aber corrigirt wenigstens in so fern, als sich zeigt, dass die Redner der Vergangenheit zwar unerreichbar gross, die Zeiten aher um so schlechter waren. Das letztere entspricht Tacitus eigener Ansicht, die dieser wo möglich noch schroffer Annal. III 27 f. ausgesprochen hat. Dass sie im Dialog durch Secundus vertreten wird und ihm c. 36 ff. gehören, ist mir trotz der Zweifel, die dagegen in neuerer Zeit wieder Philipp (Dialogi Tacitini qui fertur de oratorihus quae genuina fuerit forma S. 33 f.) vorgebracht hat, unzweifelhaft. Von Messalla wird c. 33, 7 ff. nur eine Absolvirung der rednerischen Bildung erwartet; schon c. 32, 36 hatte er aufhören wollen. Andererseits ist c. 16, 9 eine Ergänzung von Messallas Vortrag durch Secundus ganz bestimmt in Aussicht gestellt. c. 39, 5 ff. zeigen den halhen Poeten oder doch den Freund der Dichter (c. 5, 5 ff.), dem es in der freien Luft am wohlsten ist (c. 12, 1 ff.).

2) Die Abweichung von der Ansicht des Aristoteles ist bemerkenswerth. Quintilian XI, 31: etenim proxima poetis et quodammodo carmen solutum est (sc. historia). Vgl. dazu Seneca Quaest. nat. IV 3, 1 u. Plutarch, Bellone an pace clariores f. A. c. 3 p. 347 A. Secundus, der Freund der Poeten, der auf Seiten des Maternus steht, wird gelobt wegen eines historischen Werks, der vita des Julius Africanus (oder Asiaticus nach den Handschr.) c. 14, 23, wobei man unwillkürlich an Tacitus' Agricola denkt. Vgl. auch Juvenal 7, 98 ff. u. dazu Weidner.

3) Maternus hat nicht bloss das Schluss- sondern auch das entscheidende Wort. Um dies einzusehen, mag ein kurzer Blick auf den

Wieder einmal trifft der Dialog mit dem Drama zusammen: denn so wie Tacitus unter verschiedenen Personen seines Aehnlichkeit mit dem Drama.

Gang des Dialogs geworfen werden. Aper im Gegensatz zu Maternus betont den Werth der Redekunst. Durch das Auftreten Messallas wird seine Ansicht noch verschärft: denn was bisher nur in Apers Worten implicite enthalten war (insofern er doch den praktischen Redner verherrlicht, also den Redner der Gegenwart), das wird nun klar ausgesprochen, dass nämlich Aper die modernen Redner weit über die alten erhebt. Der so gesteigerten Ansicht Apers tritt die ebenso extreme Messallas gegenüber, der es nicht bei einem Lobe der alten Redner bewenden lässt, sondern dieses Lob auf die alte Zeit überhaupt ausdehnt. Auch dieses Lob wird korrigirt durch Secundus (o. S. 56, 1), nach dessen Vortrag nur die Beredsamkeit der Alten, keineswegs aber die Zeiten, unter denen sie allein möglich war, lobenswerth sind. Dies greift Maternus auf, der von den schlechten Zeiten her, die eine Bedingung der Beredsamkeit sind, einen Makel auf diese selber wirft; vor Allem aber, da die Zeiten jetzt ganz andere sind, einen Anlass daher nimmt, diejenige Beschäftigung zu empfehlen, die den veränderten Zeiten angemessen ist, also, wie man zum Anfang zurückgreifend sagen muss, die Poesie und was ihr verwandt ist (die Geschichte s. o. S. 56, 2). Die Ansicht des Maternus ist also schliesslich doch siegreich durchgedrungen, allerdings modificirt d. h. erweitert: denn die allgemein gehaltenen Schlussworte des Maternus (c. 41, 23 ff.: nunc, quoniam nemo eodem tempore assequi potest magnam famam et magnam quietem, bono saeculi sui quisque citra obtrectationem alterius utatur) dürfen wir so, wie geschehen ist, auslegen; es entspricht dies auch der gewöhnlichen Meinung, die in Maternus den Wortführer von Tacitus' eigner Ansicht erblickt. Die Erweiterung eines ursprünglich enger begrenzten Themas ist echt dialogisch. So erweitert sich in Platons Phaidros der Streit zwischen Reden des Lysias und Sokrates zu einem Streit zwischen Rhetorik und Philosophie überhaupt und in der Republik wächst die Gerechtigkeit, die Anfangs allein auf dem Plan erschien, im Laufe des Gesprächs zur Tugend und zwar nicht bloss des einzelnen Menschen, sondern des ganzen Staates heran. Platons Republik gibt noch zu einer weiteren Vergleichung Anlass, die ebenfalls auf die Gesetze dialogischer Komposition ein Licht wirft: nominell will Platon nur von der Gerechtigkeit handeln, wie das der Natur des Sokrates und den Tendenzen seiner Zeit entsprach, nominell hat Tacitus laut seinem eignen Vorwort sich zur Aufgabe gemacht de causis corruptae eloquentiae zu reden und kam damit dem Interesse gewiss nicht bloss des Justus Fabius, sondern vieler damaliger Leser entgegen; thatsächlich aber läuft es bei ihm auf viel mehr, auf eine Anweisung zur Lebensführung und Berufswahl hinaus, gerade so wie bei Platon während des Suchens nach der Gerechtigkeit glänzend und den gesammten übrigen Inhalt überstrahlend das Bild des Idealstaats hervortritt (I S. 233 f.). —

Dialogs versteckt ist, so hat Goethe sein Wesen auf Tasso und Antonio vertheilt und lässt sie den Kampf seines eigenen Innern auf der Bühne ausfechten[1]).

Schon längst ist man von verschiedenen Seiten her darüber einig geworden, dass der Dialog sich nicht bloss auf gewisse Zeitströmungen sondern auch, wie eben dargelegt wurde, auf den Reflex derselben in Tacitus' eigener Seele bezieht. Weshalb er es für nöthig hielt, dergleichen Bewegungen seines Innern dem Publikum vor Augen zu führen, darauf hat man ebenfalls schon längst geantwortet, indem man den Dialog für ein Programm der gesammten literarischen Thätigkeit des Tacitus erklärte. Wenn man freilich die Abfassung des Dialogs noch unter Titus' Regierung setzt, so müssten das Programm und seine Ausführung durch einen weiten Zeitabstand getrennt gewesen sein[2]). Aber es hindert ja nichts an der Annahme, dass Tacitus von den literarischen Absichten, die er schon früher einmal hegte, später zunächst wieder abgelenkt wurde, sei es, dass ihn der Strom des äussern Lebens fortriss oder dass er die folgenden Zeiten Domitians zur Verwirklichung seiner literarischen Pläne nicht für geeignet hielt. Und ausserdem in einer Beziehung bewahrt der Dialog unter allen Umständen seinen programmartigen Charakter, nämlich in Beziehung auf sich selbst insofern Tacitus darin durch Messallas Mund den Gebrauch der dialogischen Form recht-

Programmartiger Charakter.

Freilich hat man, was noch nachzutragen ist, bestritten, dass die Schlussrede Maternus gehört (Weinkauff de Tacito dialogi, qui de oratoribus inscribitur, auctore S. LXXX. LXXXIV. CXXVII Anm.). Aber der Widerspruch, mit dem man dies begründet hat, dass dann Maternus der Bewunderer Catos (und des Domitius c. 3, 22) sich plötzlich in einen Lobredner der Monarchie und der Gegenwart umwandeln würde, ist nicht durchschlagend. Der Widerspruch bleibt bestehen, die letzten Worte mag übrigens sprechen wer will, Maternus oder ein Anderer: denn der Bewunderer Catos d. i. der Anhänger der konservativen Republik spricht auch aus c. 40, 3 (cum se plurimi disertorum etc.) vgl. c. 40, 14 und 19.

1) Doch ist ein solches Zerfasern des eigenen Innern wohl mehr dialogisch als, wenigstens im höchsten Sinne, dramatisch: denn es läuft Gefahr personifizirte Abstractionen zu schaffen, statt lebendiger konkreter Menschen.

2) Wie lange Tacitus lediglich als Redner thätig war, s. Mommsen im Hermes 3, S. 106 f.

fertigt[1]), ähnlich wie Platon im Phaidros durch den Dialog selber den Dialog verherrlicht hat.

Der Dialog des Tacitus leistet aber noch mehr als ein blosses Programm: er deutet nicht bloss theoretisch auf die Thätigkeit, die Tacitus später als Historiker übte, sondern gibt uns auch schon praktisch einen Vorschmack derselben, stand also zu ihr vielleicht in einem ähnlichen Verhältniss wie Livius' verlorene Dialoge zu dessen Geschichtswerke (o. S. 21 f.). Schon in diesem Jugendwerke verrathen sich die Neigung und der Blick des Historikers Tacitus. Die Neigung führt ihn zur Betrachtung des Wechsels der Zeiten, des alten und des neuen Roms, und lässt ihn so schon damals den Ton anschlagen, der dann fast wie der Grundton durch die späteren historischen Werke klingt; der historische Blick aber weist ihm überall Werden und Fluss, nirgends ein starres Sein, keine über die Zeit erhabenen Ideale, wie sie die Philosophen träumen, weder im politischen Leben[2]) noch in dem der Einzelnen und deren Beschäftigungen[3]).

Schon in diesem Jugendwerke verräth sich der Historiker.

Ebenso wenig als im Inhalt ist er auch in der Form ganz ein anderer und vom späteren Tacitus verschiedener;

---

1) Me vero, sagt Messalla c. 14, 14, et sermo iste infinita voluptate affecisset, atque id ipsum delectat quod vos, viri optimi et temporum nostrorum summi oratores, non forensibus tantum negotiis et declamatorio studio ingenia vestra exercetis, sed eiusmodi etiam disputationes assumitis quae et ingenium alunt et eruditionis ac litterarum jucundissimum oblectamentum cum vobis qui ista disputatis afferunt, tum etiam iis ad quorum aures pervenerint. Die Anspielung auf die literarische Veröffentlichung mündlicher Gespräche lässt sich in den letzten Worten ebenso wenig verkennen als in Platons Phaidr. p. 276 Cf. 278 A. Und wie dort Sokrates sich entgegensetzt den Sophisten und Rhetoren, die nichts können als lange Reden halten, so Messalla hier den Rhetoren seiner Zeit, der zweiten Sophistik und ihren Deklamationen. Tacitus hat also die dialogische Form mit voller Absicht gewählt. Daher zeigt auch c. 27, 14 ein klares Bewusstsein ihrer Gesetze.

2) Die »Stoicorum civitatem« möchte ich nicht aus der allerdings wohl nicht ganz richtig überlieferten Stelle c. 31, 36 entfernen, zumal sie bis zu einem gewissen Grade durch c. 41, 9 geschützt wird. Ἡ πολὺ θαυμαζομένη πολιτεία heisst sie bei Tacitus' Zeitgenossen Plutarch de Alex. fort. I 6; dies mag erklären, warum sie und nicht Platons Idealstaat erwähnt wird.

3) Wiederholt wird eingeschärft, dass sie nur relativen Werth haben in Bezug auf die wechselnden Zeiten.

vielmehr erkennt man selbst durch die weiten Falten des ciceronischen Mantels schon den kräftigen Gliederbau des selbständigen Stilisten und Künstlers. Einzelheiten der Sprache haben dies schon längst dargethan. Die dialogische Composition lehrt dasselbe, da in ihr schon die dem reifen Tacitus eigene Knappheit und Pointirung des Ausdrucks hervortritt: so ist der Schluss fast in der Weise einer Menippea zugespitzt [1]), und dass Tacitus selber bei dem Gespräche anwesend ist, mag sich der Leser aus dem »intravimus« c. 3, 1 entnehmen; dies letztere ausdrücklich zu bemerken hat Tacitus ebenso verschmäht, wie jedes Eingehen in das Detail der Scenerie [2]).

Geist der neuen Epoche.

Ursprünglich wohl archaistischen Tendenzen entsprungen, athmet der Dialog doch den Geist der neuen Epoche. Wir treten in die Gesellschaft der Kaiserzeit: drei Gallier stehen im Gespräche gegen den einen Altrömer Messalla [3]). Auch der grosse Kampf des Jahrhunderts zwischen dem alten und neuen Rom wogt durch diese Blätter: Tacitus meint nicht, ihn damit geschlichtet zu haben; sein Dialog tritt als echter Essay mit in die Reihe der Kämpfenden ein; »dies ist meine Ansicht«, ruft er zum Schluss den Lesern zu, »seht nun selber, welches die eurige ist« [4]). Es herrscht eine kampffreudige,

1) Ac simul assurgens (sc. Maternus) et Aprum complexus »ego, inquit, te poetis, Messalla autem antiquariis criminabimur«. »At ego vos rhetoribus et scholasticis« inquit. Cum adrisissent, discessimus. Vgl. namentlich Lucians Dialoge, aber auch das I S. 561, 1 über Varro de r. r. Bemerkte. Die Aehnlichkeit, die Peter, Einl. S. 2 zwischen jenen Worten und dem Schluss von Cicero de oratore I und nat. deor. III findet, ist doch nur eine sehr entfernte; mit etwas mehr Recht könnte man den Schluss von de fin. II vergleichen.

2) Cicero gibt hierin viel mehr. Bei diesem Anlass darf bemerkt werden, dass es eine grobe Ungerechtigkeit ist — wie sich Cicero freilich dergleichen heutzutage viele gefallen lassen muss — wenn Andresen sowohl Acta soc. Lips. I S. 134 wie in Berlin Zeitschr. f. Gymnas. 1871 S. 309 Ciceros Gespräch »vom Redner« was die dialogische Kunst betrifft unter den Dialog des Tacitus herabdrücken will. Als wenn es bei Cicero an lebendiger Charakteristik mangelte! Als wenn bei ihm das Gespräch nur eine bedeutungslose Form wäre!

3) Vgl. auch Isidor bei Asconius o. S. 46.

4) Messalla sagt »erant quibus contradicerem, erant de quibus plura dici vellem nisi jam dies esset exactus«. »Fiet, bemerkt hiergegen

echt dialogische Stimmung im Ganzen, die sich zum Theil in scharfer Polemik Luft macht: so dass der Verfasser es nöthig gefunden hat, diese Verletzung der römischen Höflichkeit mit den Gesetzen des Dialogs zu entschuldigen[1]).

Der Dialog des Tacitus ist das erste und letzte Denkmal, das der heftig geführte, mannigfach verzweigte Kampf zwischen Alt- und Neu-Rom auf dialogischem Gebiet hinterlassen hat. Eine neue Zeit brach an, als mit Trajan der erste Ausländer den römischen Kaiserthron bestieg, eine neue Zeit auch für den Dialog. Ihre Morgenröthe leuchtet schon im Werke des Tacitus, der wieder ein Bewusstsein von der Bedeutung der dialogischen Form verräth (o. S. 59, 1): aber freilich ganz anders, als man hiernach erwarten könnte, sollte es schliesslich tagen, da die neue Zeit neue Geisteskämpfe mit sich brachte und dem Dialog ganz andere Aufgaben stellte. **Kampf zwischen Alt- und Neu-Rom.**

3. Erstarken des philosophischen Dialogs unter Trajan und Hadrian.

a) Die Zeit Trajans.

Freiheit ist die Lebensluft des Dialogs; geistige Stürme tragen ihn am höchsten empor. Unter dem Druck, der unter Neros und dann wieder Domitians Regiment auf den Geistern lastete, konnte er seine Schwingen nicht entfalten. Jetzt, nachdem das Joch abgeschüttelt war und mit Nerva und Trajan ein neues goldenes Zeitalter der Denk- und Redefreiheit anzubrechen schien, erhob auch er wiederum sein Haupt. Doch

---

Maternus, postea arbitratu tuo, et siqua tibi obscura in hoc meo sermone visa sunt, de iis rursus conferemus«. Damit ist der Stachel in die Seele des Lesers gesenkt, der zu weiterem Nachdenken treiben soll. Umgekehrt schliesst Ciceros Gespräch »vom Redner« ganz systematisch ab. »Edidi quae potui, sagt Crassus, non ut volui sed ut me temporis angustiae coëgerunt«. Hierauf Catulus: »Tu vero collegisti omnia, quantum ego possum judicare«. Die theoretische Erörterung ist erschöpft.

1) C. 27, 12 ff. Die Gesetze des griechischen Dialogs sind gemeint; denn in den römischen Dialogen war mehr Gemessenheit und Würde (I S. 492).

hielt er sein Gesicht zunächst noch der Vergangenheit zugekehrt, deren tiefer Eindruck sich nicht mit einem Male verwischen liess, sondern länger in der Literatur nachzitterte. Der lang zurückgehaltene Strom moralischer Entrüstung brach sich Bahn. Bei Tacitus ergoss er sich über historische Darstellungen; Juvenal fasste denselben in grimmige Satiren und leitete ihn damit auf ein dem Dialoge angrenzendes Gebiet. Die Tradition forderte hier bis zu einem gewissen Grade die Form des Gesprächs. Daher begegnen uns auch bei Juvenal wieder die aus Horaz und Persius bekannten Zwischenreden, die bald mit »inquit«, bald ohne ein solches einführendes Wort den gleichmässigen Fluss des Vortrags unterbrechen; auch er belebt die als Beispiele citirten Personen so, dass sie reden, auch wohl ihm oder einem Andern bis zu einem Gespräche Rede stehen; ja einmal ist auch bei ihm ein solches Gespräch, das mit Nävolus, zum Umfang einer ganzen Satire (der neunten) herangewachsen, wie die Gespräche des Horaz mit Trebatius oder Davus, und wie diese tritt es uns in freier dramatischer Haltung ohne den Rahmen der Erzählung entgegen. Der Tradition der Satire entspricht auch die Form des Briefes, zu der wir daher Juvenal ebenfalls greifen sehen und zwar ebenfalls wie Horaz wohl erst später, vielleicht weil die durch diese Form geforderte ruhigere Art der Behandlung mehr dem Bedürfniss des Alters entgegenkam[1]). Insoweit steht also Juvenal auf dem Boden der Tradition. In anderer Beziehung verlässt er ihn: die Zwischenreden sind bei ihm viel seltener, jagen sich nicht so wie bei Horaz; noch seltener treffen wir Gespräche und dann von viel geringerem Umfange. Woher kommt dieser Umschlag?

Juvenal.

Um diese Frage zu beantworten, müssen wir an die verschiedenen Ausgangspunkte denken, von denen Horaz und Juvenal zur Satirendichtung geführt wurden. Horaz ging von der Beobachtung des Lebens in seiner Breite aus, sein Verkehr mit den Menschen bildete den Inhalt seiner Satiren, die deshalb von selber in den dialogischen Plauderton fielen. Bei Juvenal, wie

Horaz und Juvenal.

1) Dieses epistolographische Moment finde ich in den Erörterungen, die über den verschiedenen Ton der einzelnen Satiren und seine Gründe angestellt werden, nicht berücksichtigt.

er uns selber sagt, »facit indignatio versum«; sein Blick umfasste nicht das gesammte Leben, sondern heftete sich nur an die dunkelsten Stellen, die grössten Laster und Entartungen; mit diesem grimmigen Zorn im Herzen, der keine Widerrede duldete[1]), konnte er nicht die Unparteilichkeit üben, die mehr oder minder die Voraussetzung aller dialogischen Darstellung ist: der naturgemässe Ton war für ihn der des fanatischen und dogmatischen Predigers, dem die dialogische Form nur ganz lose und in dürftigen Fetzen anhing. Er erinnert in dieser Hinsicht an Persius. Aber während auf dessen dialogische Darstellung, wie auf die des Horaz die philosophische Bildung, insbesondere die Kenntniss der philosophischen Dialoge einen gewissen Einfluss üben konnte, hatte Juvenal keine Ader vom Philosophen in sich und wollte auch gar nicht Philosoph sein[2]). Sein Verhältniss zu Horaz war wohl ähnlich wie das des Tacitus zu Livius. Wie aus den Geschichtswerken des Tacitus, so spricht aus den Satiren Juvenals der ehemalige Rhetor zu uns: rhetorisch ist der Ton, der nicht der des gewöhnlichen Gesprächs ist; rhetorisch die Disposition des Ganzen, das nicht den zwanglosen springenden Gang einer Unterredung des täglichen Lebens nachahmt wie bei Horaz und selbst noch bei Persius, sondern nach einem festen Schema übersichtlich gegliedert sich aufbaut; rhetorisch endlich und an die Declamationen der Schule erinnernd das Streiten mit den Schatten der Vergangenheit, die Entfernung von der Gegenwart und ihren lebendigen Menschen[3]).

Was bei Juvenal vom Dialoge noch übrig ist, macht den Eindruck einer verfallenden Antiquität. Erfreulicher tritt er

1) Sonst kann die Leidenschaft den Dialog befördern (I S. 51 f.). Anders liegt die Sache bei Juvenal, der es mit Graden menschlicher Schlechtigkeit zu thun hatte über die eine Diskussion eigentlich unmöglich war.

2) Für diese Annahme sind meines Erachtens entscheidend sat. XIII 130 ff., wo er sich ausdrücklich jede philosophische Bildung, die kynischstoische wie die epikureische, abspricht. Bestätigt wird dieses Geständniss durch vs. 184 f. Denn wer so wie hier geschieht Chrysipp Thales und Sokrates zusammenstellt, der zeigt, dass er sie eben nur als populäre Typen der Weisheit, des Scharfsinns und der Tugend kannte.

3) Daher liefern die Satiren Juvenals so gut wie keine Beiträge zur Biographie des Dichters, an denen die Dialoge und Horaz und Lucils Satiren so reich waren (über Persius s. o. S. 35).

uns in einem gleichzeitigen Werke entgegen, für dessen Verfasser man den Historiker Florus hält. »Ist Virgil Redner oder Dichter?« lautete die Frage, die dieser Dialog erörterte, von dem uns nur ein Bruchstück, die Einleitung, erhalten ist [1]). Man kann diesen Dialog eine Fortsetzung des Taciteischen nennen. Die von Tacitus erörterte Frage nach dem Verhältniss von Dichtkunst und Beredsamkeit, die σύγκρισις der beiden Künste, mochte noch immer das Thema unzähliger Gespräche sein. Hierdurch konnte sich Florus veranlasst finden, sie auf seine Weise noch einmal dialogisch zu behandeln. Und auch bei ihm verbindet sich hiermit die Gegenüberstellung eines beschaulichen, dem Dienste der Musen gewidmeten und eines mehr praktischen, auf äussere Erfolge

Florus.

Fortsetzung des Taciteischen Dialogs.

1) Zuerst veröffentlicht von Ritschl im Rhein. Mus. N. F. I (1841) = Opusc. 3, 729 ff. Die Bedenken, die derselbe gegen den überlieferten Titel »Virgilius orator an poeta« erhebt (Opusc. S. 740), verstehe ich nicht recht. Er scheint daran Anstoss zu nehmen, dass ein Gespräch, in dem der Verfasser selber redend auftritt, im Titel den Namen einer andern Person, hier des Virgil, führt. Aber dasselbe geschieht doch auch in ciceronischen Dialogen, im Hortensius, Catulus und Lucullus. Freilich gibt Ritschl selber zu, der überlieferte Titel habe in dem Zusammenhange eines grösseren Ganzen, in dem das Bruchstück stand, seine Rechtfertigung finden können; aber ein solcher Zusammenhang, bemerkt er gerade, lasse sich gar nicht ahnen. Vielleicht erledigt sich dies Bedenken durch spätere Bemerkungen. Dann wird man auch der aus verschiedenen Gründen sehr gewagten, obgleich von Ritschl S. 740 f. empfohlenen, Vermuthung Schopens entbehren können, dass das Bruchstuck einer prosaischen Vorrede zur Gedichtsammlung des Florus angehore. Eine Modification dieser Vermuthung stellt wohl die Meinung Halms dar, der in der praefatio seiner Ausgabe S. XIX das Bruchstück als eine »praefatio declamatoria« bezeichnet. — Da vom Titel die Rede war, so sei gleich noch bemerkt, dass wenn in der deutschen Uebersetzung von Comparettis Virgilio nel medio evo S. 35 dieser Titel lautet »ob Virgil mehr Redner als Dichter« dies nicht genau dem Wortlaut entspricht. Die Versuchung, die Worte so wiederzugeben, ist schon aus sachlichen Gründen sehr gross und für dieselbe Fassung scheint auch Macrobius Saturn. V 1 Anfg. zu sprechen, wo behauptet wird »Vergilium non minus oratorem quam poetam habendum« (vgl. Aristot. Poet. 2 p. 1447b 19: διὸ τὸν μὲν ποιητὴν δίκαιον καλεῖν, τὸν δὲ φυσιολόγον μᾶλλον ἢ ποιητήν). Ohne Weiteres braucht man sie deshalb nicht anzunehmen: denn in einem Dialog konnten sich die Ansichten leicht zuspitzen, so dass der gewöhnlichen Meinung, Virgil sei ein Dichter, die Behauptung gegenübertrat, er sei vielmehr ein Redner.

gerichteten Lebens. Ja diese Gegenüberstellung wird bei ihm noch dadurch verschärft, dass der Gegensatz zwischen der Provinzial- und der Weltstadt, zwischen Tarraco und Rom, hinzutritt[1]). Nicht minder ist eine Steigerung auch in der Lösung des Streites zwischen den beiden Schwesterkünsten zu beobachten. Während bei Tacitus der Vorzug der Dichtkunst über die Redekunst nur für eine Zeit gilt, im Ganzen der Geschichte dagegen betrachtet beide als gleichberechtigt neben einander erscheinen, waren bei Florus die Dichtkunst und ihr vornehmster Repräsentant, Virgil, allem Anschein nach auf dem besten Wege die Redekunst zu absorbiren. Die Dichtkunst hat sich auf einen Gipfel erhoben oder strebte ihm doch zu, wie ihn die Redekunst in Ciceros[2]), die Philosophie in Platons Augen einnahm; sie soll die universale Kunst sein, die alle andern in sich befasst. Der Austrag des Streites ist ein ähnlicher wie im Phaidros: wie dort der ideale Philosoph Sokrates zum idealen Rhetor wird und auf diese Weise den Sieg der Philosophie über die Rhetorik verkündet, so darf man vermuthen, dass in Florus' Dialog der Dichter Virgil zur Palme des Redners griff — derselbe Virgil, der bei Tacitus noch als der rechte Typus eines Dichters den Rednern gegenübergestellt wurde.[3]).

---

1) Wie Ritschl und Hübner nachgewiesen haben, ist es Tarraco wo Florus zur Zeit des Gespräches lebt und mit dem Bätiker zusammentrifft, welcher letztere verächtlich von der »provincialis latebra« spricht und statt dessen ihm die Herrlichkeit des kaiserlichen Roms anpreist.

2) Ihm schlossen sich hierin noch Tacitus und Quintilian an.

3) c. 12, 28. c. 13, 3 ff. Das Gesagte beruht auf Schlüssen, die aus dem Titel des Dialogs in Verbindung mit einem Blick auf die Schicksale Virgils im Alterthum gezogen sind. Die Aelteren, wie Seneca der Vater (Controv. III S. 631 Bu.) und Melissus (Sueton reli. ed. Reifferscheid S. 58) wussten noch, dass Virgil zwar ein grosser Dichter, aber ein schlechter Redner gewesen sei, und fanden dies ganz begreiflich, da ein Mann nicht alles zugleich sein könne. Auch von Tacitus wird, wie im Text erwähnt, der Dichter Virgil als solcher von den Rednern streng geschieden. Doch ist bei ihm das Blättchen bereits im Wenden. Denn in demselben Dialogus c. 20, 23 wird doch auch der Nutzen betont, den der Redner aus der Lektüre von Dichtern, wie Virgil ziehen könne. Die letztere Meinung ist auch die Quintilians. Ja wenn wir sehen, wie dieser den Homer nicht bloss als Dichter, sondern auch als Redner in den Himmel erhebt (XI, 46 ff. vgl.

Scenerie. Anfang und Scenerie des Dialogs haben ebenfalls ihr Eigenthümliches. Die griechischen Dialoge hatten längst die Mauern Athens, die Grenzen Attikas verlassen, schon unter Platon waren sie bis nach Kreta gewandert; auch die lateinischen hatten sich nicht lange auf die Umgebung der Siebenhügelstadt eingeschränkt. Ciceros unvollendeter naturphilosophischer Dialog führt uns wieder nach dem hellenischen Osten, nach Ephesos, zurück. Mit Florus aber dringt der Dialog zum ersten Mal in den fernen Westen des römischen Reiches vor, in Gegenden, deren Cultur und Geistesart gerade damals auch auf das italische Wesen mächtig einwirkte. Erfüllt der Dialog nicht auch hier seine Aufgabe und spiegelt die Zeiten? Denn auch dort im Westen werden unsere Gedanken auf Rom zurückgelenkt als die einzige alles beherrschende Stadt (S. 106, 4 ed. Halm. 106, 21 u. ö.). Wir befinden uns in der spanischen Stadt Tarraco, in den anmuthigen Anlagen eines Tempels[1]). Florus geht darin zu seiner Erholung spazieren, als er auf einige Fremde trifft, die auf der Heimfahrt von Rom nach Hispania Baetica durch einen ungünstigen Wind an jene Küste verschlagen worden. Einer von diesen kommt auf ihn zu und erneuert eine alte

Personen.

auch Cicero Brutus 40), und dann weiter bemerken, dass nach seiner Ansicht keiner unter allen Dichtern, lateinischen und griechischen, dem Homer so nahe steht, als Virgil (VI, 85 f.), so ahnen wir hier schon eine Auffassung des Dichters, wie sie Ti. Claudius Donatus vertritt, dessen Commentar zur Aeneis, nach seiner eigenen Erklärung im Vorwort, dazu anleiten soll, im Dichter Virgil den »rhetor summus« zu erkennen. Im Wesentlichen die gleiche Auffassung kehrt dann bei Macrobius wieder. Der Zug der Zeiten ging also schon seit Tacitus dahin den Virgil zum Redner zu stempeln; und zwar folgen ihm hierin gerade die Verehrer des Dichters. Wenn daher Florus in seinem Dialog an die Frage rührte, ob Virgil ein Redner sei, so wird er sie bejahend beantwortet haben. Man müsste ihn denn für eine »Vergiliomastix« halten. Dazu dürften sich aber die kaum entschliessen, die ihn mit dem Historiker identifiziren, dessen Werk längst beobachtete Reminiscenzen an den Dichter enthält. Auch im Dialog hat solche Anklänge an Virgil Eussener, Blätter f. bayr. Gymnas. 24, 80 gefunden; dessen Abhandlung ist mir aber hier nicht zugänglich, da der betreffende Band der Zeitschrift auf der hiesigen Universitätsbibliothek natürlich fehlt.

1) Das früheste Beispiel eines Tempeldialogs hatte Varro gegeben I. S. 558.

Bekanntschaft. Ausser dass er ein sehr gelehrter Mann (litteris pereruditus) heisst, erfahren wir sonst nichts über ihn, nicht einmal seinen Namen. Seine Persönlichkeit bleibt in ähnlichem Dunkel wie die des eleatischen Fremdlings in Platons Sophist und Politikos. Und auch die Rolle, die ihm im Dialog zugewiesen war, scheint eine ähnliche gewesen zu sein. Wie jener den Begriff des Sophisten und Staatsmanns definirt, so mag Florus' Ungenannter das Wesen des Dichters und Redners definirt haben. Jedenfalls wird man kaum umhin können, ihm die Hauptrolle im Dialog zu geben: denn was sollte sonst das »vir, ut postea adparuit, litteris pereruditus« des Eingangs, das doch ebenso wie das μάλα φιλόσοφος zu Anfang des platonischen Sophistes das später zur Geltung kommende geistige Uebergewicht ankündigt? Und zwar vertrat aller Wahrscheinlichkeit nach der Ungenannte die Meinung, dass Virgil ein Redner sei, während andererseits Florus in seiner Eigenschaft als Dichter ganz natürlich ihn für die Poeten in Anspruch nahm [1]).

Aber wie kam das Gespräch überhaupt auf Virgil? An der Beantwortung dieser Frage braucht man weder zu verzweifeln [2]) noch sind gewagte Sprünge nöthig, um zu ihr zu gelangen. Nachdem die erste Begrüssung zwischen dem Ungenannten und Florus vorüber ist, kommt die Rede auf des letzteren dermalige Beschäftigung. Er erzählt, dass er Knaben Unterricht ertheile, sich hierdurch ganz befriedigt fühle, und ist eben dabei dies näher auszuführen [3]) als Inhalt und Gang des Dialogs.

1) Der Ungenannte hatte die Hauptrolle. Die Hauptperson eines Dialogs pflegt aber die zu sein, deren Ansicht schliesslich der Hauptgedanke des Ganzen wird. Der Hauptgedanke war aber in diesem Fall (o. S. 65), dass Virgil ein Redner sei. So wird ihn also wohl der Ungenannte ausgesprochen und vertreten haben. Dies wird dadurch noch mehr wahrscheinlich, weil das Hervorheben des Dichters in Virgil naturgemäss einem Dichter zufiel, also Florus der zur Zeit des Gesprächs sich nur als Dichter einen Namen gemacht hatte (S. 106, 22 Halm).

2) Wie Ritschl Opusc. III 740, der »Virgilius« als Titel des Dialogs nur für den Fall gelten lassen will, dass »unser Bruchstück in einem gar nicht zu ahnenden Zusammenhange eines grösseren Ganzen gestanden habe«.

3) S. 109 Halm: quaeso enim, propius intuere utrum praeclarius sit sagulatis an praetextatis ioperare? etc. etc.

unser Fragment abbricht. Nun stand aber Virgil im Mittelpunkt des römischen Jugendunterrichts jener Zeit. Wer daher über diesen sprach, und vollends, wenn es ein Dichter wie Florus war, musste fast mit Nothwendigkeit zur Erwähnung des Dichters geführt werden. Und zwar konnte dies nach der Art wie Florus einmal zu reden begonnen, von ihm kaum in anderer Weise geschehen, als dass er seine Freude äusserte, so in aller Ruhe und Musse gerade diesen Dichter den Knaben erklären zu können. Hiermit war der Keim des Widerspruchs und damit der dialogischen Ver- und Entwickelung gelegt. Denn dass man im ersten Jugendunterricht nicht bis zum vollen und wahren Verständniss Virgils durchzudringen vermöge, spricht schon Quintilian aus (I 8, 5) und stand mit dieser Meinung in seiner Zeit gewiss nicht allein. Wir dürfen die gleiche Ansicht auch dem Ungenannten zutrauen und das um so mehr, als sie der Rolle entspricht, die dieser bereits in dem erhaltenen Bruchstück zu spielen begonnen hat. Während Florus von seiner gegenwärtigen Thätigkeit äusserst befriedigt ist, spricht sich der Ungenannte entrüstet darüber aus. »O rem indignissimam« ruft er (S. 108, 19 H) »et quam aequo fers istud animo, sedere in scholis et pueris praecipere?« Dem entspricht es nun vollkommen, dass ihm auch die Virgilerklärung, wie sie bei dieser Art des Unterrichts geübt wird, nicht genügt: »gerade in diesem Punkte, auf den Du besonderen Werth legst«, mag er gesagt haben, »zeigt sich erst recht das Unwürdige der ganzen Sache; denn eine Virgilerklärung für Knaben kann nicht anders als höchst oberflächlich ausfallen«. »Wie so«, frug Florus. »Weil nur der den Virgil vollkommen versteht, der in ihm den grossen Redner zu sehen und zu schätzen vermag«[1]. Das war eine Antwort, wie sie den Dialog über die Frage »Virgilius orator an poeta« in Fluss bringen konnte.

Bei dieser Ansicht über Inhalt und Gang des Dialogs

1) Mit derselben Verachtung wie der Ungenannte sich über die »professio litterarum« ausspricht, äussert sich über die Grammatiker Claudius Donatus im Vorwort seines rhetorischen Virgil-Kommentars: »nihil magistros discipulo conferre quod sapiat« (S. 365 A. Basel 1575) und »Vergilium non grammaticos sed oratores praecipuos tradere debuisse« (S. 366 C).

bleibt nur ein Bedenken: dass nämlich der Verfasser des Dialogs selber ein Dichter ist und gerade die dichterische Auffassung Virgils im Gespräch zu kurz kommen würde. Indessen, wer sagt uns denn, dass Florus, der allerdings zur Zeit des erzählten Gesprächs ein Dichter und nur als solcher bekannt war, dies auch zeitlebens so geblieben ist. Florus war, wie wir ihm nachrechnen können, damals noch ein sehr junger Mann [1]). Warum soll er nicht seinen Beruf noch einmal gewechselt haben? Dann war er zur Zeit, da er den Dialog schrieb, nicht mehr oder doch nicht mehr ausschliesslich Dichter, sondern Rhetor und konnte, so wie es der Fremde wünschte, den Virgil rhetorisch erklären. Schon einmal ist die Vermuthung geäussert worden [2]), dass Florus im Verfolg des Gesprächs mit dem Bätiker von seiner Abneigung gegen Rom allmählig zurückgekommen und durch geschmeichelten Ehrgeiz wie durch den neuen Glanz des Reiches unter Trajans Scepter zu dem Entschluss gelockt sein könnte, seine provinziale Abgeschiedenheit aufzugeben und in die ewige Stadt zurückzukehren [3]). So gut wie in diesem kann Florus auch in dem anderen Stücke dem Bätiker nachgegeben und, statt wie bisher Knaben zu lehren, von nun an rhetorischen Unterricht an junge Leute reiferen Alters ertheilt haben. Nehmen wir weiter an, was keine Schwierigkeit hat, am wenigsten bei einem Dichter wie Florus, dass er seinen rhetorischen Vorträgen und Uebungen den Virgil zu Grunde legte [4]), so lässt sich der Dialog als eine Art Programm dieser neuen Wirksamkeit fassen. Florus als Rhetor

1) Als er von Rom fortging, war er noch »puer« (S. 106, 14 H.). In der Erzählung seiner Reisen (S. 107, 13 ff.) ist nirgends ein Ort bezeichnet, an dem er sich länger aufgehalten hätte: sie können daher höchstens zwei bis drei Jahre in Anspruch genommen haben. Hierzu kommen die fünf Jahre (S. 108, 24), die er schon in Tarraco zugebracht hat. Dass der Fremde mit einem jungen Mann zu thun zu haben glaubt, scheint auch die Frage anzudeuten (S. 108, 16): »unde subvenit reditus? an pater ab Africa subministrat?«

2) Von Ritschl Opusc. III S. 739.

3) Die Sehnsucht zog ihn noch immer gewaltig dorthin, wie S. 107, 1 ff. zeigt. Durch Zureden von anderer Seite konnte daraus leicht ein fester Entschluss werden.

4) Claudius Donatus in dem Vorwort seines rhetorischen Kommen-

als Historiker. Dürften wir ohne Weiteres die Identität des Historikers Florus mit dem Dialogenschreiber voraussetzen[1], so wären wir alles Vermuthens überhoben. So unverkennbar prägt sich in der Epitoma der Rhetor aus. Und zwar gilt dies nicht nur vom einzelnen Ausdruck, sondern, was uns hier noch mehr angeht, von der Behandlung des Ganzen: als wenn er es an Virgil gelernt hätte, so hat er den Erzählungsstoff der römischen Geschichte zu einer Lobrede auf Rom geformt[2]) gerade wie rhetorische Erklärer der Aeneide aus dieser eine Vertheidigungsrede für Aeneas construirten (Ti. Claudius Donatus). Dass aber ein Historiker mit Dialogen vor dem Lesepublikum debutirt, haben wir schon früher bei Livius (S. 21 f.) und Tacitus (S. 58 f.) beobachtet.

Stimmung der Zeit. Licht und Glanz strahlte noch einmal über das römische Reich aus, der alte Riese regte seine Glieder wie in zweiter Jugend. Das ist das Thema, das den Historiker wie den Dialogenschreiber Florus erfüllt, das ihnen mit Tacitus gemein ist und das auch bei Juvenal durchblickt. Ihnen allen waren nach den düstern Domitian'schen Zeiten die Augen wie geblendet. Enthusiastisch gaben sie ihrer Freude Ausdruck. Und doch gehörten sie mit ihrem Glauben an die Herrlichkeit und Ewigkeit des römischen Volkes, mit ihrer kraftvollen, aber einseitig rhetorischen Manier, nur der Vergangenheit an. Sie hörten das Sausen des Windes wohl, aber sie merkten nicht,

tars zur Aeneis sagt zu seinem Sohn: idem (Virgil) tibi artem plenissimam dicendi demonstrabit.

1) Ich weiss nicht, ob es eine neue Bemerkung ist, durch welche die Lösung der vielverhandelten Frage gefördert werden kann, dass der »Fortuna«, die in der Epitoma eine so grosse Rolle spielt, auch im Dialog eine mehr als gewöhnliche Bedeutung zuerkannt zu werden scheint S. 107, 5 fruentur illa quibus Fortuna permittit und S. 108, 36 si ergo non Caesar sed Fortuna hoc genus stationis iniunxit. — Ist ferner nicht auch beim Historiker eine gewisse Neigung zu landschaftlicher Schilderung zu bemerken (I 16, 3 f. 18, 2 f. II 6, 34. 16, 1. 18, 1 IV 2, 76), die bei dem vielgereisten Dialogenschreiber ganz begreiflich ist?

2) Der chronologische Faden oder der pragmatische Zusammenhang genügen ihm nicht: vielmehr bringt er Alles möglichst unter rhetorische Schemata; hierhin gehört die Disposition nach den Lebensaltern I prooem. I 8. 22. II 1, 1. 19, 12. III 12, 1. die Scheidung der Kriege pro libertate u. s. w. I 9, 6. 11, 5. II 1, 2. in bella inpia und pia II 19, 5. die Aufzählung der verschiedenen causae discordiarum I 23, 1. 24, 1. 25. 26, 1.

woher er kam, noch wohin er ging. Die neue Zeit brach anders an, als sie ahnten und wünschten, und gerade der, den sie priesen, Trajan, half mit dieselbe heraufführen. Aber weder brachte er ihnen ein verjüngtes Römerthum, noch kam er ihren antiphilosophischen Neigungen entgegen. In dem weltbürgerlichen Sinne, in dem er als erster Ausländer verwandtschaftlichen Ansprüchen zum Trotz auf den Thron der Cäsaren berufen worden war (Cassius Dio 68, 4, 1), regierte er nun auch. Musste er schon hierdurch, da jedes Weltbürgerthum, es mag heucheln wie es will, einen nationalen Anstrich hat, das damalige also natürlich griechische Farbe trug, sich zu den Griechen hingezogen fühlen[1]), so wurde diese Anziehungskraft dadurch noch verstärkt, dass er auch sein politisches Ideal der griechischen Geschichte entnahm und sich durch Alexanders des Grossen Vorbild leiten liess, ein Vorbild, das ihn bis nach Asien hinein und so schliesslich in den Tod lockte[2]).

Weltbürgerthum Trajans.

Alexander-Ideal.

Mit dem Kaiser zugleich lenkten sich die Blicke Unzähliger denselben Zielen zu und stärker als bisher strömten in Folge davon die griechischen Elemente ein, alle Schichten der Bevölkerung durchdringend. Rom ist eine griechische Stadt, klagte ingrimmig der Altrömer Juvenal. Er so wenig als andere Gleichdenkende waren gemeint, den Fremden ohne Weiteres Platz zu machen. Nicht umsonst hatte namentlich Cicero den Römerstolz seiner Landsleute genährt. Hatte dieser früher, wie beim alten Cato, sich mehr in der Abwehr des Fremden gezeigt, so trat an deren Stelle nun das Gefühl der Ueberlegenheit. Politisch fühlten sie sich zur Weltherrschaft geboren, zur Herrschaft auch über die Griechen und sprachen dies ungescheut aus[3]), während die Zeit-

Römer und Griechen.

1) Insofern war es ominös, dass die Krähe, die von der Spitze des Kapitols herab den Römern das Kommen einer neuen glücklichen Regierung verkündete, dies, wie ausdrücklich hervorgehoben wird (Victor Epit. 13), gerade mit griechischen Worten (Atticis sermonibus) that: καλῶς ἔσται. — Φιλέλληνα zu sein wird für eine Pflicht der Kaiser erklärt vom Rhetor Aristides or. 9. p. 61 Jebb.

2) Nach Cicero Brutus 282 wäre schon der junge P. Crassus durch Alexanders Bild ins Verderben gelockt worden.

3) Cicero Phil. VI 19. vgl. auch VIII 12: maiores quidem nostri,

genossen des Flamininus eine Ehre darein gesetzt hatten, als deren Befreier zu gelten. Auch geistig dünkten sie sich ihnen überlegen: an Talent übertrafen sie nach der Meinung ihres Wortführers alle anderen Menschen[1]; entweder, sagt derselbe[2], sind wir von vorn herein im Erfinden viel klüger gewesen als die Griechen oder, wenn wir etwas von ihnen übernommen hatten, so haben wir es doch noch verbessert; Lucrez, wenn er das Latein mit dem Griechischen verglich, hatte noch über die Armuth seiner Muttersprache geklagt, Cicero preist umgekehrt den Reichthum derselben, durch den sie das Griechische übertrifft[3]. So fehlte es keineswegs an römischem Hochmuth, der mit dem neu erwachenden griechischen Dünkel der Trajan'schen Zeit in die Schranken treten konnte. Wieder erhob sich das Volk der Literaten und Künstler an Alexanders des Grossen Gestalt, man möchte sagen, sogar zu politischen Prätensionen (J. Burckhardt N. Schweiz. Mus. I S. 116, H. Haupt im Philol. 43, 397 f.), heller strahlte das Bild des Heldenjünglings, als zu der Zeit, da in dem Wettkampf, den der Historiker der Republik aufführte (Livius IX 17), es vor römischer Bürgertugend und Kraft in Schatten gedrängt wurde[4]. Wieder stritt man über die Vorzüge der

---

non modo ut liberi essent, sed etiam ut imperarent, arma capiebant. Wie hoch der Dünkel stieg, lehren Plinius Worte (nat. hist. 36, 118), wo das römische Volk heisst »deorum quaedam immortalium generi humano portio«. Vgl. dens. 37, 201. Die Rollen waren vertauscht: Aristoteles hatte geglaubt, dass die Griechen von Natur berufen seien über die Barbaren zu herrschen.

1) Cicero de orat. I 15.

2) Cicero Tuscul. I 1. IV 5.

3) De fin. I 10. Tusc. II 35 de orat. III 95.

4) Während die Römer nach Plutarch (de fort. Rom.) geworden sind was sie geworden sind im Bunde mit dem Schicksal (vgl. H. Valesius Emendatt. 77), hat Alexander nach demselben (de fort. Alex. bes. II 10 p. 341 E) seine Erfolge lediglich der Tugend zu danken, die das ihm meist widerwärtige Schicksal erst überwinden musste. Wem nach Plutarch der Vorzug gebührte, kann hiernach kein Zweifel sein. Am deutlichsten spricht aber Plutarch wohl zum Schluss der Römerrede, wo er den stärksten Beweis der diesem Volke zu Theil gewordenen Gunst des Glücks darin sieht, dass Alexander durch frühen Tod gehindert wurde es zu bekriegen. Man sieht hieraus, dass Plutarch für sich die Frage, wer in diesem Kampfe Sieger geblieben wäre, anders entschieden hatte als Livius. Ihm

Sprache[1]; aber jetzt muss selbst ein Römer wie Gellius der griechischen den Vorrang zugestehen[2]. Auch kriegerische Uebungen werden unter Leitung griechischer Lehrer (Graeculus magister Plin. Paneg. c. 13) angestellt. Ueberall wogt der Kampf: sogar bis in die Träume hinein[3].

Von griechischer Seite führten ihn wohl am erfolgreichsten die Philosophen. Mit der Märtyrerkrone geschmückt, betraten sie um so siegesgewisser den Kampfplatz, und ihnen gegenüber zeigte sich vollends die Leutseligkeit und Milde des neuen Kaisers. Mit Dion, der zu den unter Domitian Verbannten gehörte, unterhielt er den vertrautesten Verkehr[4]. Und Dion wird nicht der Einzige gewesen sein: Trajan hatte eine Verehrung für die griechische Philosophie und Wissenschaft[5], die gerade durch das Mangelhafte seiner Bildung[6] Die Philosophen.

---

gilt Alexander als der grösste Mann, der je gelebt hat (de fort. Alex. II 3 p. 335 F); da hat die Sonne nicht geschienen, wo er nicht hingekommen ist (de fort. Al. I 8 p. 330 E). (Auch Plutarchs Bruder Timon macht de sera num. vind 12 p. 557 B aus seiner Vorliebe für Alexander kein Hehl). Scheute man etwas Phantasie und Lüge nicht, so war die weitere Konsequenz was wir bei Pseudo-Callisthenes I 28 lesen, dass auch die Römer sich Alexanders Herrschaft unterworfen und ihn als ihren und der ganzen Erde König anerkannt hätten (vgl. Müller Scriptt. rer. Alex. Introd. p. XXV b).

1) Fronto und Favorinus bei Gellius II 26. Dies darf aus der Hadrianschen Zeit anticipirt und zur Charakteristik der Epoche Trajans benutzt werden.

2) Gellius XII 1 fin.

3) Ich denke hierbei an den Traum und seine Auslegung bei Artemidor Onirocr. IV c. 33 (S. 223, 11 Herch.): ἔδοξεν ἰατρὸς λέγειν τινὶ »Ῥωμαῖος ὢν Ἑλληνίδα μὴ γάμει«. γήμας αὐτὸς ὑπὸ τῆς γυναικὸς ἐβλάβη πολλά.

4) Gerade Trajans Zeit in einem besonderen Geschichtswerk zu behandeln, konnte der Historiker Cassius Dio doch bestimmt werden durch die Rücksicht auf die Freundschaft, die zwischen seinem Vorfahren Dion Chrysostomos und dem Kaiser bestand. Doch hat es nach H. Haupt im Philol. 43 S. S. 395 ff. mehr Wahrscheinlichkeit für sich, dass eben Dion Chrysostomos und nicht sein Nachkomme der Verfasser der Biographie Trajans war.

5) Αἰδεσθεὶς τὴν ὑμετέραν (er redet die griechischen Götter an) ἔγγονον φιλοσοφίαν nennt Trajan sich selber bei Julian Caesar. p. 328 B. Vgl. Plin. Paneg c. 48.

6) Cassius Dio 68, 7, 4: παιδείας μὲν γὰρ ἀκριβοῦς, ὅση ἐν λόγοις, οὐ

— man denkt an Peter den Grossen — nur gesteigert werden konnte. Die Philosophen versäumten es nicht, den Wind, der ihnen so günstig wehte, zu benutzen.

Trajan und Alexander. Der erste Ausländer auf dem Throne der Cäsaren mochte sich wohl mit dem Makedonier Alexander vergleichen, der die Führung der Griechen übernommen hatte. Wie dieser, so hat auch er auf den Kriegsfeldern des Nordens seine ersten Lorbeern gepflückt. Der Krieg gegen die Parther, der Zug in den Orient, sollte der Abschluss sein und das Bild des neuen Alexanders vollenden[1]. Alexander war für ihn, was für den makedonischen König Achill. Dem Besuche und Opfer in Ilion trat zur Seite der Aufenthalt Trajans in Babylon und das Opfer, das er dort Alexander in dessen Sterbezimmer brachte (Cassius Dio 68, 30, 1). Wie aus andern Gründen Alexander den Achill (Plutarch Leben Al. c. 15), so pries Trajan nicht ohne Neid Alexander glücklich, dessen Jugend ihm vergönnt hatte bis nach Indien zu kommen[2]. Sein Ehrgeiz war, es Alexander nicht bloss gleich zu thun, sondern wo möglich ihn noch zu übertreffen. In einem Schreiben an den Senat rühmte er sich dessen sogar, dass er weiter vorgedrungen sei als Alexander (Cassius Dio 68, 29, 1)[3] und drückte damit gewissermaassen der Alexander-Politik das officielle Siegel auf[4]. Während Römer wie Plinius den Kaiser auf die leuchtenden Grössen Altroms, Camillus Fabricius die

μετέσχεν, τόγε μὴν ἔργον αὐτῆς καὶ ἠπίστατο καὶ ἐποίει. Hierin liegt es, dass er an Schönrednerei und Rhetorik nicht die Freude hatte wie Hadrian sondern bei seinen Philosophen mehr den moralischen Gewinn suchte.

1) Cassius Dio 68, 17, 1 sagt ausdrücklich, dass nicht gerade politische Motive ihn in diesen Krieg leiteten, sondern δόξης ἐπιθυμία.

2) Cassius Dio 68, 29, 1. Vgl. Julian Caesar. p. 327 B f.

3) Auch hierbei durfte er sich auf Alexanders eigenes Beispiel berufen, der auch nicht gewillt war seinem Ideal bloss sehnsüchtig nachzublicken, sondern danach strebte es zu übertreffen. Wenigstens war dies die Meinung der Zeitgenossen Trajans, wie man aus Dio Chrys. or. II S. 22, 18 ff. Dindf. sieht.

4) Dies kann daran erinnern, dass schon Augustus mit dem Bilde Alexanders zu siegeln pflegte (Plin. nat. hist. 37, 10 vgl. auch Plutarch Praec. pol. 18). Unter Tiberius scheint dies anders geworden zu sein, wenn man aus den ungünstigen Urtheilen über Alexander bei Valerius Maximus (IX 3 Ext. 1 5 Ext. 1) schliessen darf.

Scipionen, hinwiesen[1]), so haben dagegen die griechischen Literaten ihn wenn nicht auf das Alexander-Ideal geführt, so doch das ihrige gethan, um ihn dabei festzuhalten.

Am deutlichsten zeigt sich dies bei Dion Chrysostomos. Von dem kynischen Standpunkte aus, auf dem dieser philosophirende Rhetor stand[2]) und den er zeitweilig sogar komödiantenhaft als neuer Herakles mit dem Löwenfell (Phot. bibl. cod. 209 p. 165 A 41) zur Schau trug, konnte er nicht geneigt sein, Alexander zu idealisiren; vielmehr brachte es die Ueberlieferung seiner Schule mit sich, dass er die Flecken in dem Bilde des grossen Königs suchte[3]). In der ersten Dion Chrysostomos.

1) Paneg. c. 13. 53. 56. 57. Nirgends im Panegyricus wird Alexanders auch nur mit einem Worte gedacht.

2) E. Weber Leipz. Stud. X S. 79. ff. F. Dümmler Philol. 50,295, 8.

3) Eine eingehende Erörterung der Urtheile, welche die griechischen Philosophen, namentlich die Kyniker, über Alexander gefällt haben, fehlt meines Wissens noch. Sie würde nicht nur zur Geschichte des Kynismus einen nützlichen Beitrag liefern, sondern auch einen weiteren Einblick in die Quellen gewähren, aus denen der Alexander-Roman geflossen ist (vgl. auch o. S. 72, 4), der zum Theil wie im Wettlauf mit der Diogenes-Legende herangewachsen zu sein scheint. Den Urgegensatz bilden Diogenes und Alexander. Wie stark man dies im Alterthum empfand, lehrt die synchronistische Zusammenstellung des Demetrios (Diog. L. VI 79), der zu Folge an demselben Tage Alexander in Babylon und Diogenes in Korinth gestorben sein sollten. Begründet war der Gegensatz durch die längst bestehende Rivalität zwischen Königthum und Philosophie, welche beide beanspruchten, das Leben der Menschen zu regieren, und durch den Umstand, dass diese Mächte des Lebens gerade in den beiden Genannten besonders vollendete und charakteristische Vertreter gefunden hatten. Diesen von Natur gegebenen Gegensatz auch äusserlich darzustellen und sichtbar zu machen, mochte den ersten Anlass das historische Zusammentreffen beider Männer in Korinth bieten. Ihn noch mehr zuzuspitzen, diente das auch sonst sichtbare (I S. 384 f.) Bestreben, Gestalt und Leben des Diogenes möglichst nahe an Sokrates heran, ja über ihn hinauszuheben. So sollte nun das Verhältniss zwischen Diogenes und Alexander ein Gegenstück werden zu dem Verhältniss, wie es sei es nun zwischen Sokrates und Alkibiades (vgl. Dio Chrys. or. IV) oder zwischen jenem und Archelaos bestand. Besonders das letztere mochte die Kyniker anregen, da der Stifter der Schule es ihnen durch seinen bekannten Dialog (I S. 123 ff.) nahe gebracht hatte. Alexander erscheint nun als ein Mensch, der über seine Tugenden und Erfolge verblendet ist, durch ungemessene Leidenschaft fortgerissen wird und so am Ende sich und Andere ins Unglück stürzt, kurzum als die

seiner Reden findet er sie denn auch, aber doch nur, um mit einem raschen Blick darüber hinwegzugleiten (S. 2, 6 ff. Dindf.). Desto lieber und länger verweilt er bei den Tugenden. In der vierten Rede erscheinen diese durch die Zurechtweisung, die Alexander hier durch Diogenes erhält, noch wie verhüllt, aber nur um so liebenswürdiger. Desto glänzender brechen sie in der zweiten Rede hervor, in welcher während eines Gesprächs mit Philipp Alexander angeregt wird, seine vollkommen ausgereifte Herrschernatur darzulegen, die nur der Gelegenheit wartete, um sich auch durch Thaten zu bewähren. Wir begreifen hiernach, dass, wer so urtheilte, ein eigenes Werk in acht Büchern »über die Tugenden Alexanders«

---

wahre Personifikation des τῦφος; ihm gegenüber steht Diogenes als das Muster eines ἄτυφος, in dem alles das wirklich ist was an Alexander nur scheint, der eben dadurch nicht nur für sich selbst des höchsten Glückes geniesst, sondern auch der Wohlthäter Anderer wird. Dass dies die σύγκρισις war, die dem Geist der Kyniker vorschwebte, zeigen gelegentliche Aeusserungen in den Anekdoten bei Diog. L. VI 44 f. 60. 79, in Epiktetes Diatriben und bei Marc Aurel (IX 29). Sie liegt auch dem Urtheil eines so besonnenen Anhängers der kynisch-stoischen Richtung zu Grunde, wie Arrian war: denn schliesslich weiss er an Alexander doch nur zu rühmen, dass er bisweilen das Rechte erkannte, wie sich dies namentlich in seiner Bewunderung des Diogenes gezeigt habe; die Handlungen aber, fügt er hinzu, entsprachen nicht den Worten, ἐκ δόξης γὰρ δεινῶς ἐκρατεῖτο (Anab. VII 2, 1 f.). Vollends zur Caricatur wurde das Bild Alexanders, wenn mit dem kynischen Dünkel sich auch noch römischer Hochmuth verband um die Züge zu verzerren. Die Indices zu Senecas Schriften ergeben eine Fluth von Schimpfworten, die sich hier über den makedonischen König ergiesst »verrückt, rasend, aufgeblähte Bestie« (tumidissimum animal) u. dergl.; ganz vereinzelt und sehr eingeschränkt ist das Lob, das ein Mal seinem Muthe zu Theil wird de ira II 23, 2. Der Neffe ist auch hier das getreue Echo seines Onkels: vgl. Pharsal. X 20 ff. u. bes. proles vesana Philippi mit vesanus bei Seneca de benef. I 13, 3. II 16, 1. Epist. 94, 17 vgl. auch J. Burckhardt N. Schweiz. Mus. I S. 115. — Uebrigens hatte Alexander auch unter dem Streit der Schulen zu leiden, wie gerade Seneca lehrt: denn mit welcher Ironie sagt dieser de ira III 17, 1 »Haec barbaris regibus feritas in ira fuit: quos nulla eruditio, nullus literarum cultus inhuerat: dabo tibi ex Aristotelis sinu regem Alexandrum, qui Clitum carissimum sibi et una educatum inter epulas transfodit manu quidem sua, parum adulantem et pigre ex Macedone ac libero in Persicam servitutem transeuntem«.

(Suidas u. d. W.) verfasste [1]. Von der geraden Bahn des Kynismus wich er damit freilich ab und gibt dies selber in der zweiten Rede nicht undeutlich dadurch zu verstehen, dass er Aristoteles das grösste Verdienst um die Ausbildung Alexanders zuschreibt [2]. Er that dies nicht als der Erste. Vielmehr hatte er hierin seinen Vorgänger schon an einem unmittelbaren Schüler des Diogenes und Zeitgenossen Alexanders, an Onesikritos, der nicht bloss nach dem Muster der Kyropädie eine Alexandropädie verfasste, eine Lobschrift auf den makedonischen König wie jene auf den persischen, sondern auch sonst in der Durchführung der kynischen Lehre keineswegs consequent war [3]. Wie in Onesikritos der Kyniker dem Hofmann Platz machte, so haben auch spätere Vertreter rigoroser Philosophien, dergleichen Persaios und Panaitios waren, im Umgange mit den Mächtigen ihrer Zeit die scharfen Kanten der strengen Theorie etwas abgeschliffen. Sollte es nicht auch mit Dion eine ähnliche Bewandtniss gehabt haben, der ohnedies als halber Rhetor nicht in demselben Maasse an ein bestimmtes philosophisches Bekenntniss gebunden war [4]? Das Verhalten seiner Zeitgenossen, die in gleichen Sphären lebten, mag uns die Antwort geben.

Vor Allen kommt Plutarch in Betracht, dessen ausführliche Reden über Alexander, sein Glück und seine Tugenden, uns Plutarch.

1) Nach H. Haupt im Philol. 43 S. 397 ein Seitenstück zu seiner Biographie Trajans.

2) S. 22, 25. S. 38, 14 Dindf. Natürlich ist dies auch ein Hinweis auf die peripatetische Quelle, aus der er hier schöpfte. Ueberhaupt ist das Verhältniss der zweiten zur vierten Rede gar nicht zu verstehen ohne die Annahme, dass beidemal verschiedene Quellen benutzt wurden: denn nur so erklärt sich der Widerspruch, der zwischen beiden besteht, da, wer bereits als junger Prinz bei Lebzeiten seines Vaters so fertig und klar über sich selbst und seine Pflichten ist wie Alexander in der zweiten Rede, nicht später als selbständiger Herrscher einer Zurechtweisung bedarf, wie sie ihm in der vierten durch Diogenes zu Theil wird.

3) Vgl. was Arrian Anab. VI 2, 3 von seiner Eitelkeit erzählt: Ὀνησίκριτος, ὃς ἐν τῇ ξυγγραφῇ ἥντινα ὑπὲρ Ἀλεξάνδρου ξυνέγραψε καὶ τοῦτο ἐψεύσατο, ναύαρχον ἑαυτὸν εἶναι γράψας, κυβερνήτην ὄντα. Er stak also noch sehr tief in dem von den Kynikern so arg verpönten τῦφος und war weiter als selbst gewöhnliche Menschen davon entfernt ein ἄτυφος zu sein.

4) Schon Casaubonus Diatr. S. 450 f. (bei Reiske) scheint das Richtige geahnt zu haben.

noch erhalten sind. Sie sind die Antwort auf die kynisch-stoischen Angriffe. So viel auch Dion schon zu Gunsten Alexanders eingeräumt hatte, dem Plutarch genügt es bei weitem nicht. Jede Spur eines Gegensatzes zwischen Alexander und der Philosophie soll verschwinden. Die Philosophie ist es vielmehr, die Alexander für seinen Zug gegen die Perser ausgerüstet hat (de Alex. fort. I 4 p. 327 F), als Philosoph bewährt er sich während desselben (a. a. O. 11 p. 332 E f.) und zeigt als solcher tiefere Einsicht als Kyniker und Stoiker (a. a. O. 8 p. 330 A) oder selbst sein Lehrer Aristoteles (6 f. p. 329 B ff.). Für die Verbreitung der Philosophie hat er mehr und besser gewirkt als Sokrates und Platon (5 p. 328 B f.). Weit überragt er vollends Kyniker und Stoiker; denn wovon diese nur träumen, das hat er verwirklicht. Den Idealstaat ganz zu realisiren hat ihn nur das Geschick verhindert, das ihn vor der Zeit vom Schauplatz seiner Thaten abrief (6 p. 329 A f. 8 p. 330 D); dagegen stellt er in seiner Person das kynisch-stoische Ideal des Weisen dar (11 p. 332 C f.) und erscheint als ein zweiter Herakles, der den Kampf der Tugend mit dem widrigsten Schicksal siegreich besteht (II 10 p. 341 E) [1].

---

1) Ohne geradewegs gegen Kyniker und Stoiker zu polemisiren lässt doch Plutarch seine polemische Absicht nach dieser Richtung zu deutlich durchblicken. Nach Seneca verdankt Alexander seine Erfolge lediglich der felix temeritas (de benef. I 13, 3. VII 3, 1), nach Plutarch sind dieselben nur durch die höchste Tugend einem widrigen Schicksal abgerungen. Daher wird er hier mit Herakles auf eine Stufe gestellt, während Seneca (de benef. I 13) von seinem Standpunkt aus gerade die Statthaftigkeit einer solchen Vergleichung bestreitet. Mag man daran denken, dass er für die Philosophie Propaganda machte oder daran, dass er die Verwirklichung des Idealstaates beförderte, in dieser und in anderer Hinsicht erscheint er bei Plutarch als einer der grössten Wohlthäter der Menschen, derselbe den Lucan X 26 f. für eine Pest des menschlichen Geschlechts erklärt, namentlich um des schlechten Beispiels willen, das er andern gegeben hat. Macht ihm Seneca (epist. 83, 19 u. 23 vgl. auch Julian Caesar. p. 330 B f.) ebrietas zum Vorwurf, so hat er nach Plutarch (I 11 p. 361 C) im Gegentheil. Alles νήφοντι τῷ λογισμῷ vollbracht und man thut sehr Unrecht ihm Trunksucht vorzuwerfen (II 5 p. 337 F). Dabei hält sich Plutarch in seiner Polemik keineswegs bloss auf der Defensive, sondern geht auch zur Offensive gegen das kynisch-stoische Ideal, Diogenes, vor, den er (I 10 p. 332 B) unter die Gymnosophisten herabsetzt, ja sogar mit offenem Hohn überschüttet (10

Dass der nach Geistesart und Bestrebungen Dion und Favorinus. Plutarch verwandte Rhetor und Philosoph Favorinus auch in das Lob-Concert der beiden auf Alexander eingestimmt hat, ist zwar nicht streng zu erweisen, nach Lage der Sachen aber und nach dem, was er in seinen »Vermischten Geschichten« über Alexanders göttlichen Ursprung und die Unterweisung desselben in allen Wissenschaften berichtet hatte, durchaus wahrscheinlich [1]).

Diese Lobpreisung Alexanders hat ihren Grund nicht bloss in griechischer National-Eitelkeit. Gerade da, wo das Lob am reichlichsten fliesst, bei Plutarch, leitet es uns durch seine Beschaffenheit auf eine andere Quelle. Unter anderen rühmt an seinem Helden Plutarch, dass er sich durch seine Erfolge nicht zum Uebermuth fortreissen liess: während daher Andere auf Grund viel geringerer Leistungen der Eine als Poseidon, der Andere als Zeus, ein Dritter als Sohn Apollons verehrt sein wollten, sei Alexander jeder derartigen Ueberhebung fern geblieben (II 5 p. 337 F ff.). Dass Alexander

p. 332 C vgl. Diog. L. VI 20) und dessen Zusammentreffen mit Alexander er durchaus zum Vortheil des letzteren verwerthet (I 10 p. 331 F f. vgl. auch ad princ. inerud. 5 p. 782 A f. vit. Alex. 14). In wie weit diese Polemik eine persönliche Spitze gegen Dion kehrt, lasse ich dahingestellt. Es verdiente das noch einmal eine genauere Erörterung, nachdem Weber es in Leipz. Stud. X S. 82 nur gestreift hat. Nach dem Lamprias-Katalog gab es bekanntlich Reden Plutarchs, die sich gegen Dion wandten (Volkmann, Plutarchs Leben Schriften u. s. w. I 110).

1) Jul. Zacher, Pseudo-Kallisthenes S. 90 f. Da schon vorhin (S. 75, 3) das Verhältniss der Lob- und Tadelschriften auf Alexander zum sogenannten Alexander-Roman flüchtig berührt wurde, so mag hier noch darauf hingewiesen werden, dass, während Seneca den Alexander einseitig zu einem Glückskinde macht und Plutarch ebenso einseitig ihn lediglich der Tugend vindizirt, Pseudo-Kallisthenes dagegen sich gewissermaassen über beide erhebt, indem er Tugend und göttliche Vorsehung in gleicher Weise zu seinen Erfolgen beitragen lässt (I 1, 3). Vermuthlich wurde hier auf Alexander dieselbe rhetorische Schablone angewandt, deren man sich auch in Beziehung auf Rom und seine Erfolge bediente, was bei der Vergleichung, die man zwischen Rom und Alexander anzustellen liebte, doppelt begreiflich ist. Auch über Rom wurde gestritten, ob seine Grösse der Τύχη oder Ἀρετή zu verdanken sei (Plutarch de fort. Rom. Anfg.) und Bewunderer wie Florus (Epit. I 1, 2) verfielen auch hier auf den Ausgleich, dass beide ausnahmsweise zusammengewirkt hätten um etwas so Ausserordentliches hervorzubringen.

bei Vielen als Sohn des Ammon galt, gibt ihm selber und seinem Lobredner nur Anlass zum Spott[1]). Aeusserungen Alexanders, die dem widersprechen könnten, werden als unwahr und dichterische Erfindungen verworfen (I 9 p. 331 A). — Etwas anders stellt diese Seite in Alexanders Wesen Dion dar wie das seinem eigenthümlichen Standpunkt entsprach, also nicht so unbedingt anerkennend. Hiernach ist es zwar ebenfalls nicht Alexander, der das Gerede von dessen göttlicher Abkunft in Umlauf gesetzt hat, sondern dessen Mutter Olympias; aber Alexander scheint doch nicht abgeneigt ihr Glauben zu schenken und empfängt deshalb von Diogenes eine derbe Zurechtweisung, dass man als Zeus' Sohn sich nur durch seine Thaten bewähren könne (or. IV S. 67, 5 ff. Dindf.). Die Absicht Dions war aber hierbei nicht sowohl, Alexander herabzusetzen, als vielmehr, das Verdienst an dessen auch von ihm zugestandener Tugend der Bescheidenheit dem belehrenden Umgang mit dem Kyniker Diogenes zu vindiciren[2]). — Ganz anders aber als im Spiegel der Lobreden Plutarchs und Dions erscheint in dieser Hinsicht Alexander im Lichte der Geschichte: hier lehnt er die Göttlichkeit nicht bloss nicht ab, lässt das Gerede davon auch nicht nur leidend über sich ergehen, sondern erhebt allen Ernstes Anspruch darauf, dass er wo nicht als einer der olympischen Götter so doch als Sohn eines solchen anerkannt werde[3]). — Die Rücksicht, die Plutarch und Dion bewog hier von der geschichtlichen Ueberlieferung abzugehen, liegt besonders bei dem Letzteren klar zu Tage, dessen Rede zu den für Trajan bestimmten gehört. Denn Trajan lehnte von seiner Person jeden vergötternden Cultus ab (Plin. Paneg. 11. 52. 80; vgl.

1) II 9 p. 341 B (auch bei Seneca epist. 54, 12 wird diese Aeusserung Alexanders als Zeichen einer musterhaften Bescheidenheit angeführt). 11 p. 341 F.

2) A. a. O. 9: ὁ οὖν Διογένης καταμαθὼν αὐτὸν τεταραγμένον, ἐβουλήθη μεταβαλεῖν αὐτοῦ τὴν ψυχήν, ὥσπερ οἱ παῖδες τοὺς ἀστραγάλους.

3) Dies ergibt sich aus Athen. XII p. 537 E ff. Curtius VIII 17 ff. Arrian IV 8. 10, 5 ff. VII 29, 3 f. Besonders schwer wiegt Arrians Zeugniss, der ihn gegen den Vorwurf einer solchen Ueberhebung vertheidigen möchte, die Thatsache selbst aber doch nicht zu leugnen wagt. Vgl. auch noch Julian Caesar. p. 330 D.

aber auch Hertzberg, Griechenland unter der Herrschaft der Römer II S. 151, 59), eine Darstellung also, die dasselbe von Alexander behauptete, musste ihm genehm sein, einmal weil sie einen Flecken aus dem Bilde seines Ideals entfernte und sodann weil sie die Aehnlichkeit zwischen ihm und dem Makedonen-König noch um einen Zug vermehrte.

Diese Aehnlichkeit möglichst hervortreten zu lassen, Alexander im Sinne Trajans zu schildern scheint nun auch sonst das Bestreben dieser griechischen Literaten, namentlich Plutarchs gewesen zu sein, auf dessen persönliche Beziehungen zu jenem Kaiser[1]) dadurch ein neues Licht fallen würde. Je weniger zugänglich Trajan directer Schmeichelei war, desto willkommener musste ihnen der Ausweg sein in Alexander seinen römischen Bewunderer zu ehren. Alexander war, so meint Plutarch, ein Philosoph, wenn auch nicht den Worten so doch den Thaten nach, die auch hier schwerer wiegen[2]); dasselbe hebt an Trajan Plinius[3]) und um dessen mangelhafte Bildung zu entschuldigen auch Cassius Dio[4]) hervor. Plutarch rühmt an Alexander dass er es unter seiner Fürstenwürde hielt in irgend einer der schönen Künste sich zum Meister auszubilden oder gar vor einem zuschauenden Publikum nach der Weise von Schauspielern und Athleten mit Anderen in Wettstreit zu treten; dass er dagegen eine Kunst bis zur Vollkommenheit trieb, die des Waffenhandwerks[5]). Vernehmen wir hier nicht den Gegensatz zwischen Trajan und Nero, wie ihn Plinius schildert?[6]) »Es genügt für den Herrscher dass

Alexander im Sinne Trajans geschildert.

1) Was sonst darüber bis jetzt bekannt war, ist problematischer Natur, s. Volkmann Leben, Schriften u. s. w. des Plutarch I S. 91. Friedländer Sittengesch. I⁴ 220, 9.

2) Plutarch de fort. Al. I 4 p. 327 F f. 328 B. 6 p. 329 B 10 p. 331 F.

3) Paneg. c. 48: praestat quae sapientes praecipiunt. Der Einfluss des Kaisers mag dazu beigetragen haben, dass dies damals Mode-Philosophie wurde. Wenigstens sagt Plinius epist. I 10 von einem damals beliebten Philosophen, seinem Freund Euphrates: affirmat etiam, esse hanc philosophiae, et quidem pulcherrimam partem, agere negotium publicum, cognoscere, judicare, promere et exercere justitiam, quaeque ipsi doceant, in usu habere.

4) 68, 7, 4.

5) I 9 p. 331 B, II 2 p. 334 D.

6) Paneg. c. 2: Et populus quidem Romanus dilectum principem

er „weise Männer“ liebt und gern mit ihnen verkehrt; dadurch beweist er das für einen Fürsten ausreichende Maass von Philosophie« so mochten griechische Literaten im Hinblick auf sich selber und ihr Verhältniss zu Trajan zu diesem sprechen und so spricht Plutarch über Alexander (I 10 p. 331 E). — Trajans ganzes Wesen weist auf Herakles als seinen Lieblingsheros. Nicht umsonst wird er deshalb gerade mit diesem verglichen, selbst von Plinius (Paneg. c. 14), so sehr dieser sonst griechische Beziehungen geflissentlich zu meiden scheint. Daher fiel es gewiss auf guten Boden, wenn auch Dion in seinen für Trajan bestimmten Reden öfters dieses Zeussohns gedenkt und insbesondere wenn er einmal hervorhebt (or. I S. 13, 20 Dindf.) dass auch Herakles' Bildung keine sophistisch raffinirte, sondern nur eben schlecht und recht, also gerade wie die Trajans, gewesen sei; und noch mehr Dank musste Plutarch erndten, wenn er die beiden Ideale des Kaisers mischte und Alexander als den zweiten Herakles feierte (II 10 p. 341 E). — Wie in Trajan so verbanden sich auch in Alexander freundliche Milde und furchterregende Tapferkeit, bürgerliche und kriegerische Tugend, um das Muster eines Herrschers hervorzubringen [1]. — Aller Nationalität und Verwandtschaft zum Trotz war Trajan seiner inneren Tüchtigkeit wegen durch Nerva zu dessen Nachfolger designirt worden (Cassius Dio 68, 4) und mochte es deshalb nur für consequent halten, wenn er selbst seine Freundschaft und Liebe zu den Menschen nur von deren wahrem Werth abhängig machte (Cassius Dio 68, 5, 3). Dieses Verhalten Nervas und Trajans wurde nun nachträglich von Plutarch gewissermaassen sanctionirt durch den Hinweis auf Alexander, der, noch dazu seinem Lehrer Aristoteles zum Trotz, den Unterschied von Hellenen und Barbaren nicht als einen der Natur und Geburt, sondern nur des moralischen Werthes auffasste (I 6 p. 329 D; ähnlich schon Isokrates Paneg. 50) und sich durch Verwandtschaft lediglich mit den Guten unter den Menschen verbunden,

---

servat: quantoque paulo ante concentu formosum alium, hunc fortissimum personet: quibusque aliquando clamoribus gestum alterius et vocem, hujus pietatem, abstinentiam, mansuetudinem laudat.

1) Ueber Trajan s. Cassius Dio 68, 5, 2. 6, 4. 7, 3 f. Julian Caesar. p. 338 B. Ueber Alexander s. Plutarch I 11 p. 332 C f. II 4 p. 337 B.

den Andern gegenüber aber fremd fühlte (I 6 p. 329C). Auch die Schwächen ihrer Helden zu bemänteln, fiel den Lobrednern nicht schwer: sprach Trajan dem Wein etwas zu reichlich zu (Julian Cäsar. p. 327C. Lipsius ad Plin. Paneg. c. 49 = S. 229 ed. Arntzen), so hatte dasselbe schon Alexander gethan und bei beiden will es nicht viel sagen, da sie deshalb niemals den günstigen Augenblick versäumten, sondern, wenn es zu handeln galt, stets die nüchternsten aller Menschen und im vollen Besitz ihrer Geisteskraft waren [1].

An diesem Beispiel mag man sehen, wie die griechischen Literaten es verstanden sich das Ohr des Kaisers zu gewinnen und wie die Rücksicht auf ihn den Inhalt ihrer Schriften bestimmte. Aber nicht bloss den Inhalt. Die Leutseligkeit Trajans (Cassius Dio 68, 7, 3), die Redefreiheit, die er jedem gestattete (Dio Chrys. or. III S. 39, 7 Dind.), ja zu der er im Verkehr fortwährend anregte [2]) brachten Lust und Leben in die Gesellschaft, zumal in die Symposien. Wieder glänzten an diesen wie vor Alters die Philosophen und spielten nicht mehr wie zu Neros Zeit die Rolle der unfreiwilligen Spassmacher. Natürlich wirkte dieses Vorbild des Hofes weiter auf die vornehmen Kreise Roms überhaupt. Hier steigerten sich die vertrauten Beziehungen zu den Philosophen sogar bis zu Verwandtschaftsverhältnissen, wie deren eines zwischen Euphrates und Pompejus Julianus stattfand [3]). Alles athmete auf in freiem gehaltvollen Gespräch [4]). Und wie es immer gegangen ist, ging es auch damals wieder: die Freude, die man im Leben am Dialog hatte, übertrug sich auch auf die entsprechenden Erscheinungen der Literatur. Plutarch sammelte Tischgespräche seinem Gönner Sossius Senecio zu Liebe (Quaest. Conv. I prooem.) und würde nicht so viele seiner römischen Freunde in seinen Dialogen redend

Rücksicht auf den Kaiser bestimmt Inhalt und Form der Schriften.

Symposien.

1) Mit Cassius Dio 68, 7, 4 vgl. Plutarch II 6 p. 337 F.

2) Plin. Paneg. 49: Non ex convictu nostro mutua voluptas? non provocas reddisque sermones? non ipsum tempus epularum tuarum, cum frugalitas contrahat, extendit humanitas?

3) Plin. epist. I 10. Auch Artemidor war der Schwiegersohn des Musonius nach Plinius epist. III 11.

4) »Socraticis tantum sermonibus abundet« verlangt Plinius epist. III 12 von einer Mahlzeit, zu der er geladen ist.

eingeführt haben, wenn diese nicht damals ein besonders geachteter Zweig der Literatur gewesen wären. Der Dialog erlebte eine förmliche Renaissance: wie uns derselbe Plutarch sagt[1], las man die platonischen Dialoge nicht nur, sondern ahmte sie nach, ja etwas ganz Neues und Unerhörtes versuchte man damals zuerst — was dann die spätere eigentlich sogenannte Renaissance wiederholt hat —, man brachte diese Dialoge, wenigstens die dramatischen unter ihnen zur Aufführung[2]. Vielleicht hat auch in dieser letzteren Beziehung Trajan das Beispiel gegeben[3]. Wenigstens ist seine Vorliebe für die dialogische Form nicht wohl zu bezweifeln, da sich Dion sonst ihrer kaum gerade in den für den Kaiser bestimmten Reden (or. I S. 11, 13 ff. Dind. or. II. or. III S. 13, 14 ff. or. IV) bedient haben würde.

Renaissance des Dialogs.

Dion Chrysostomos.

Ruhte wirklich, wie wir annehmen dürfen, der Blick des Kaisers wohlwollend auf dem Dialog, so konnte das diesem nur förderlich sein zu neuer Kraft und weiterer Ausbreitung. Doch wurde wenigstens Dion Chrysostomos nicht durch diese Ursache allein bestimmt, sich gerade der dialogischen Form zu bedienen. Auf einen vielseitigen und beweglichen Geist, wie der seinige war, wirkten verschiedene Ursachen. So einfach, wie jetzt von manchen Seiten geschieht, darf man sich weder sein Wesen noch seine Entwickelung vorstellen. Erst soll er Sophist gewesen sein, dann sich ausschliesslich der Philosophie und speciell der kynischen mit solcher Strenge zugewandt haben, dass seine Schriften zum Theil nur Ab-

1) Auf Nachahmungen des platonischen Phaidros deutet Amat. 1 p. 749 A. Plinius epist. I 10 rühmt an Euphrates: Disputat subtiliter graviter ornate: frequenter etiam Platonicam illam sublimitatem et latitudinem effingit.

2) Plutarch Quaest. Conv. VII 8, 1 f.

3) Ausdrücklich sagt Plutarch a. a. O., dass an dieser neuen Art der Unterhaltung οἱ αὐστηροὶ καὶ χαρίεντες eine ganz ausserordentliche Freude gehabt, dass dagegen οἱ ἄνανδροι καὶ διατεθρυμμένοι τὰ ὦτα sie verworfen hätten. Vgl. was über Trajans Reform der Symposien Plin. Paneg. c. 49 bemerkt, besonders: Neque enim aut peregrinae superstitionis mysteria aut obscena petulantia mensis principis oberrat, sed benigna invitatio et liberales joci et studiorum honor.

schriften aus den kanonischen Werken der ältern Kyniker zu sein scheinen [1]). Man glaubt die Bekehrung Pauli vor sich zu haben [2]). In Wirklichkeit, wie eine genauere Betrachtung des noch vorliegenden Materials lehrt, ist der Uebergang von einem Extrem zum andern keineswegs so plötzlich und sprungweise erfolgt. Vielmehr kündigt sich schon im Sophisten der spätere Philosoph an [3]). Unterschiede der Form bestanden Der Sophist.

1) So sagt z. B. F. Dümmler Antisthenica S. 73: Dio cum omnino germanum Cynicum se praestet, tum quatuor illis orationibus quae Diogenis nomen prae se ferunt accuratissimum philosophiae Diogeneae compendium praebet.

2) S. bes. H. Haupt im Philol. 43 S. 388.

3) Als Kennzeichen der neuen philosophischen Periode in Dions Leben pflegt man die ethisch-pädagogische Tendenz geltend zu machen. So Arnim im Hermes 26, 379, der sich hierin an Synesios p. 15R anschliesst. Vergleicht man aber die einzige Rede, die wir mit voller Sicherheit noch jetzt vor den Wendepunkt in Dions Leben verlegen können, or. 46, so gibt sich hier doch eine ethische Tendenz dadurch zu erkennen, dass er seinen Mitbürgern vorhält p. 213R, dass was gewöhnlich für furchtbar gelte, Steine Feuer und dergl. in Wahrheit es nicht sei und dass die Stärke eines Gemeinwesens nicht auf solchen Gewaltmitteln, sondern in vernünftigem Wesen und gerechtem Handeln (ἐν τῷ σωφρονεῖν καὶ τὰ δίκαια ποιεῖν) beruhe. Man sehe sodann in derselben Rede p. 217 f. R, wie er seinen Mitbürgern den Text liest, und man wird auch die pädagogische Tendenz nicht vermissen, wenigstens nach Dions Auffassung derselben, der die Aufgabe des Philosophen zum Unterschied vom Sophisten im Ermahnen (νουθετεῖν) d. i. im Schelten (λοιδορεῖν) erblickte (vgl. bes. or. 33 p. 3 f. R. p. 8 R. aber auch Isokrat. 4, 130). Der gleichen Tendenz folgte er aber auch, als er, wie er sich wiederholt rühmt (or. 45 p. 201 f. R. u. or. 50 p. 258 R), es wagte den Zorn Domitians herauszufordern und dem Tyrannen furchtlos seine Sünden vorhielt. Schon damals mag er sich in der Rolle des Sokrates gefühlt haben, dessen Auftreten gegen die Gewalthaber seiner Zeit und seines Landes er uns or. 43 p. 191 f. R schildert. Sokratisch und daher überhaupt philosophisch ist ferner die Art, wie er sein Handeln auf Einwirkung eines δαιμόνιον zurückführt (or. 32 p. 659 R); nur im Vertrauen auf die Gottheit behauptet er aber auch den Muth zum Widerstand gegen Domitian gefunden zu haben (or. 45 p. 202 R). Dass auch die Zeitgenossen schon früher in Dion den Philosophen sahen, würde folgen, wenn Dions Ausweisung aus Rom mit der allgemeinen Verbannung der Philosophen in irgend welcher Verbindung gestanden hätte. Aber obgleich Philostrat. Vit. Soph. S. 7, 29 Kays. eine solche Verbindung annimmt, so ist dies doch durch Emperius Opusc. S. 104 genügend widerlegt, der bloss irrt mit den Worten »ceterum Dio tunc ne adnumerari quidem philosophis poterat«.

allerdings zwischen den Erzeugnissen der früheren und der späteren Periode. Das müssen wir Synesios (p. 16 f. R) glauben, und ebenso, dass sich diese Unterschiede hauptsächlich von der Verschiedenheit der behandelten Gegenstände ableiteten. Lobreden auf Mücken und Papageien, echt sophistische Virtuosenstücke, mag er später nicht mehr verfasst haben[1]). Ganz durchschneiden dürfen wir jedoch auch hier nicht zwischen beiden Zeiten: denn mit dem Memnon[2]) der früheren Periode lassen sich die mythologische Themata behandelnden Reden der späteren Zeit vergleichen und die Neigung zu Schilderungen, wie er sie früher vom Tempethal gegeben hatte, verräth sich auch noch im Euboikos (zu Anfang und p. 225 R)[3]).

Auch die Art und Weise der Behandlung war früher und später nicht wesentlich verschieden, sofern wir aus der erhaltenen Lobrede auf das Haar urtheilen dürfen: denn das Spielen mit Homercitaten, wodurch dieselbe besonders characterisirt wird, ist nicht anders, als wie wir es auch in den späteren Reden finden[4]). Abermals dürfen wir

1) Obgleich die Art wie die eine dieser Reden von Synesios p. 19 R, die andere von Philostratos Vit. Soph. S. 7, 16 erwähnt wird, keineswegs zu dem Schluss nöthigt, dass beide wirklich Dions frühester Zeit angehören.

2) Es ist zu bemerken, dass der Memnon von Synesios p. 19 R (in Dindorfs Dion S. 324, 21) zu den διαλέξεις gerechnet wird. Mit den Definitionen, die von dieser Art rhetorischer Werke gegeben werden (Westermann Griech. Bereds. § 106, 3. Emperius Opusc. S. 24. Schmid Atticism. I S. 33 f. Trieber im Hermes 27, 226 vgl. o. S. 44, 1), lässt sich dies kaum vereinigen. Die Bedeutung des Namens war wohl allgemeiner und beim Gebrauch desselben weniger der Inhalt als Form und Umfang der Rede entscheidend. Synesios scheint διάλεξις insbesondere von λόγος zu unterscheiden (S. 324, 23), so dass man es etwa mit »Ansprache« in dem jetzt in Volksversammlungen und Vereinen beliebten Sinne wiedergeben könnte. Gelegentlich erscheint es bei den Späteren auch in der Bedeutung von διάλογος, wie bei Julian Epist. ad Themist. p. 255 B.

3) Der ja auch von Philostr. Vit. Soph. S. 7, 16 Kays. unter die sophistischen Werke gezählt und mit der Papageien-Rede auf eine Stufe gestellt wird, allerdings unter höchster Missbilligung des Synesios p. 15 R.

4) Mit Homer ein mehr oder minder geistreiches Spiel zu treiben, war ja allerdings altsophistischer Brauch. Daher mag auch der Τρωϊκός Dions als sophistisch gelten. Nachdem dies schon Casaubonus bei Reiske S. 448 ausgesprochen hatte, scheint diese Ansicht neuerdings wieder Anklang zu finden mit der weiteren Folgerung, dass diese Rede (or. XI) der

uns durch Synesios leiten lassen, der betont, dass allen Werken Dions ein eigenthümlicher Stempel aufgedrückt sei und auch in den sophistischen Produkten sich nicht verkennen lasse[1]). Etwas Gemeinsames ging durch sie hindurch und die Verschiedenheiten, die doch blieben, waren im Allgemeinen nicht grösser, als wie sie der Wechsel von Jugend und Alter bei jedem Schriftsteller bedingt[2]). Die Farben wurden matter, die Formen knapper, die Freude am Aeussern verlor sich[3]) und zog sich auf den innern Gehalt zurück, seltener tummelten sich die Gedanken in lustigen Sprüngen rechts und links während der Regel nach die Vernunft ehrbar und ernsthaft den höchsten Lebenszielen zuwanderte.

---

früheren Zeit der dionischen Schriftstellerei angehöre. Von einem Widerspruch befreit man indessen mit dieser letzteren Vermuthung den Dion nicht: denn, wie wenigstens die Lobrede auf das Haar zeigt, hat Dion auch früher gelegentlich den Homer als Autorität benutzt. Man kann sagen: dieses Spielen mit dem Inhalt, dem es auf einen Widerspruch nicht ankommt, sei eben nur für den Sophisten Dion charakteristisch Ja wenn nur damit der spätere Dion von allen Widersprüchen befreit würde und nicht noch andere übrig blieben.

1) p. 18 f. R. Unter andern demonstrirt er dies an der Lobrede auf die Mücke. Auch Dions eigenes Zeugniss (or. 47 p. 220 R), er sei niemals im Stande gewesen πρὸς ἡδονήν τινα ἢ κάλλος ἢ σοφίαν zu reden, scheint mir nicht zu verwerfen und hierher zu gehören. Man wird hiernach den Unterschied zwischen Dions früheren und späteren Werken nicht auf den des Asianismus und Atticismus zurückführen dürfen.

2) Dieser Wechsel hat auch seine verschiedene Stellung zur Philosophie beeinflusst. Obgleich er sich später selber zu den Philosophen rechnet, so kann er es doch nicht lassen, ihnen gelegentlich am Zeuge zu flicken. Für gewöhnlich sind es freilich nur die sogenannten Philosophen (z. B. or. 49 p. 252 R), die sogenannten Kyniker (z. B. or. 32 p. 657 R); aber einmal trifft doch auch den weisen Sokrates ein leiser Tadel (or. 47 p. 223 R = S. 131, 19 ff. Dind. Ebenso wendet sich or. 64 p. 336 R gegen Diogenes; doch ist davon hier abzusehen, weil der dionische Ursprung der Rede zweifelhaft ist). Während sich hier in den Schriften der späteren Zeit die Polemik innerhalb gewisser Grenzen hielt, die die reifere Einsicht gezogen hatte, äusserte sie sich dagegen ungemessen und mit dem Uebermuth der Jugend, wie es scheint, in den früheren Reden »gegen die Philosophen« und »an Musonius« (πρὸς Μουσώνιον) vgl. Synes. p. 14 R. p. 15 R (= S. 322, 6 ff. Dindf.).

3) Isokrates, der auch sonst mehr Aehnlichkeit mit Dion darbietet als man zu glauben scheint, kann hier verglichen werden in dem Bekenntniss über sich selbst Philipp. 27 f.

Der Philosoph. Dass diese allgemeinen Erscheinungen bei Dion noch stärker hervortraten, brachte sein besonderes Schicksal, die Verbannung, mit sich. Er selbst hat uns erzählt, wie in Folge hiervon sich eine Wandelung in ihm[1]) vollzog. Dieser Bericht ist zwar nicht ganz fingirt, aber doch ironisch gefärbt und der ähnlichen Erzählung des Sokrates nachgebildet. Was wir daraus entnehmen können, ist nur so viel, dass er von dem angegebenen Zeitpunkt an das Philosophiren als Beruf zur Schau trug und in Folge davon auch stärker als bisher betrieb[2]).

Schauspielerei. Die für den Sophisten so charakteristische Schauspielerei[3]) gab er auch jetzt nicht auf[4]); nur wählte er natürlich die Rollen dem neuen Lebensberuf entsprechend. Bald erscheint er mit dem Löwenfell bekleidet wie Herakles[5]),

---

1) Die μεταβολὴ τοῦ βίου or. 19 p. 485 R geht jedoch wohl mehr auf eine Aenderung der äusseren Verhältnisse. Vgl. or. 13 p. 422 f. R.

2) Ueber das Orakel des Sokrates vgl. I S. 75 ff. Dion mag den Bericht davon allerdings so verstanden haben, als wenn das Philosophiren des Sokrates erst mit dem Orakel begonnen hätte, und dem entsprechend hat er dann seine eigene Erzählung (or. 13 p. 421 f. R) eingerichtet. Das Orakel hatte ihn geheissen in dem fortzufahren, was er begonnen hatte. In Folge davon griff er abermals zum Wanderstabe, nachdem er vorher schlechte Kleider angelegt und sich alles Ueberflüssigen entledigt hatte. Wer ihn so sah, hielten ihn die Einen für einen Bettler oder Landstreicher, die Andern für einen Philosophen. So kam es, dass ihm mit dem Namen allmählig auch die Thätigkeit eines Philosophen aufgenöthigt wurde. Sollte der Anfang seines Philosophirens ihm wirklich so ganz von aussen gekommen sein? In dem Berichte ist misslich, dass er die ärmliche Tracht, deretwegen man ihn einen Philosophen nannte, d. h. doch offenbar die Philosophentracht schon früher genommen hatte, noch ehe man ihm den Namen gab. Und dies würde er doch kaum gethan haben, wenn er nicht schon eine gewisse Neigung zur Philosophie verspürt hätte. In ihm selber lag also schon der Anfang zur Philosophie der dann durch die äusseren Umstände nur befördert wurde. Wenn er in der Erzählung dies anders darstellt, so geschieht dies nur in dem auch sonst wahrnehmbaren Bestreben, mit dem er sich seinen Zeitgenossen gern als den neuen Sokrates vorführen möchte.

3) Rohde Gr. Rom. S. 307 f. Schmid Atticism. I S. 38 ff.

4) Hieran wird auch dadurch nichts geändert, dass er gelegentlich die Art der Tracht als etwas dem Philosophen unwesentliches oder doch als etwas bezeichnet, woraus allein man ihn nicht erkennen könne: or. 35 p. 62 R. 63 R, 66 R. 67. R. or. 72 p. 388 R. or. 49 p. 251 R. Solche Aeusserungen zeigen nur, dass er sich bewusst war ein Kostüm zu tragen.

5) Suidas u. Δίων. Photios bibl. cod. 209 S. 164ᵃ 40 ff. Bekk.

in den Lumpen des Diogenes tritt er vor die Soldaten Domitians und predigt ihnen Gehorsam gegen die Gesetze[1]), am meisten aber gefiel er sich in der Rolle des Sokrates, den er sich selber wie einen Schauspieler vorstellte, von der Bühne herab die Menschen zur Tugend ermahnend[2]). Eigent-

1) Philostr. Vit. Soph. I S. 8, 3 ff. Kays. Sind die Kyniker überhaupt nach einem vielgebrauchten Vergleiche die Kapuziner des Alterthums, so haben wir hier den Kapuziner aus Wallensteins Lager vor uns. Das Kostüm übrigens, das Dion bei dieser Gelegenheit trug, war nach den Aeusserungen seiner Rede sein gewöhnliches. Zu den o. S. 88, 4 angeführten Stellen vgl. noch or. 12 Schl. or. 19 p. 485 R. or. 32 p. 664 R.

2) Zunächst allerdings ὥσπερ ἀπὸ μηχανῆς θεὸς or. 13 p. 424 R, aber das Bild ist doch von der Bühne und den Schauspielern entlehnt. Bis ins Einzelne bildet er sein Leben und Thun dem Sokrates nach. Vor allem fehlt die Ironie nicht. Er legt das Bekenntniss des Nichtwissens ab (or. 12 p. 372 f. R. p. 374 R. p. 377 R.), ja er übertrifft den Sokrates noch indem er nicht einmal auf den Namen φιλόσοφος einen Anspruch erhebt (or. 13 p. 423 R vgl. Platon Phaidr. p. 288 D; die Vergleichung der Stellen ist interessant für den Wechsel der Bedeutung von φιλόσοφος); ebenso lehnt er es ab ein Redner oder Schriftsteller (δεινὸς συγγράφειν) zu sein (or. 12 p. 377 R or. 19 p. 487 R or. 35 Anfg. or. 42 Anfg.). Aber wenn er auch selbst nichts vermag, so kennt er wenigstens die Leute, die sich durch Weisheit und Beredsamkeit auszeichnen, die Sophisten, und kann Andere auf sie hinweisen (or. 12 p. 376 f. R) gerade wie Sokrates (Platon Theaitet. p. 151 B. Theages 127 E f.). Auch der Gleichnisse bedient er sich wohl nur deshalb so gern und häufig, weil Sokrates und dessen Lehrer Homer hierin Meister waren (or. 55 p. 285 R). Dass er sich zum delphischen Orakel und zum δαιμόνιον in ein ähnliches Verhältniss wie Sokrates setzte, wurde schon früher (o. S. 85, 3. S. 88, 2) bemerkt, und ebenso dass die Art, wie er sich Domitian gegenüber in die Brust warf, den Eindruck einer etwas schauspielerhaften dem Sokrates nachgebildeten Positur macht. Als er in seiner Heimat vor Gericht stand, liess er sich selbstverständlich die Gelegenheit nicht entgehen eine Apologie in sokratischer Manier zu halten (or. 44 p. 191 f. R), was noch deutlicher hervortreten würde, wenn von der betreffenden Rede uns mehr als ein Bruchstück erhalten wäre. Ja er macht sogar den Anlauf, seine Stellung zum lesenden Publikum der des Sokrates anzugleichen: nicht bloss spricht er sich jede schriftstellerische Fähigkeit ab (or. 12 p. 377 R) sondern er erzählt auch das Schicksal seiner mündlichen Reden in einer Weise, dass man an das der Σωκρατικοὶ λόγοι erinnert wird, wie sie von den verschiedensten Menschen begierig aufgenommen, hierhin und dorthin getragen und dabei aus verschiedenen Gründen auf mannichfache Art verändert wurden (or. 42 p. 187 R). Wie weit übrigens diese Aeusserung Dions über seine Reden und deren Verbreitung benutzt werden könnte um den gegenwärtigen Zustand seines literarischen Nachlasses zu erklären, lasse ich hier natürlich dahingestellt.

Kyniker. lich war es nur die Maske des Kynikers, die er so auf dreifache Art variirte[1]).

Die Proteus-Natur des Sophisten, die Platon beim Definiren so viel zu schaffen machte, verleugnet sich auch in Dion nicht, dessen Wesen auf verschiedenen Seiten betrachtet stets neu und anders erscheint. Er war ein Diogenes, der sich zuweilen wie Platon ausdrückte. Dieses

mit Rousseau verglichen.

Wort Voltaires über Rousseau lässt sich gesteigert auf Dion übertragen, in dessen Schriften die Reminiscenzen an platonische Dialoge zahllos und deshalb auch durch die neueste sorgfältige Arbeit über diesen Gegenstand[2]) keineswegs erschöpft sind. Wie sein französischer Geistesverwandter, den er ebenso an Charakter, wie dieser ihn an Tiefe und Talent übertraf, war er ein vielgewandter Mann und zeigte die so-

1) Auch sein Sokrates hat kynische Färbung. Mit Bezug auf die Busspredigt or. 13 p. 425 R ist dies längst bemerkt worden (Hermes 10 S. 70 ff.) und hieran wird auch dadurch nichts geändert, dass Dion selber diese Schilderung des Sokrates zunächst dem pseudo-platonischen Kleitophon entnommen hat (1 S. 124, 1). Nach or. 43 p. 191 R hatte er die athenischen Tyrannen geschmäht, was ihn gleichfalls als Kyniker erscheinen lässt (o. S. 85, 3). Hierzu kommt, dass wenigstens in Dion das Bekenntniss des Nichtwissens sich bis zu dem der Sündhaftigkeit steigert (or. 35 p. 65 f. R); womit theils Apollodor in Platons Symposion Anfg. theils Antisthenes bei Diog. L. VI 21 zu vergleichen ist.

2) P. Hagens Quaestiones Dioneae. Dieser Platonismus mochte sich vor Dions Augen in Sokratismus verwandeln, nicht bloss weil Platon ein Schüler des Sokrates war, sondern weil Dion nach einer Stelle (or. 55 p. 286 R) den Sokrates geradezu für den Urheber der platonischen Dialoge zu halten scheint. Für ihren Verfasser kann er ihn allerdings nicht gehalten haben (wie die Unterss. zu Cic. philos. Schr. II S. 295 f. Anm. S. 366 Angeführten, zu denen noch Platon Epist. II p. 314 C [Julian or. VI p. 189 A f.] kommt und Athen. XIII 611 D f., so wie Aristides or. 46 p. 288, 7 ff. Jebb, aber auch 298, 13 verglichen werden kann s. I S. 129, 4; denselben Irrthum hinsichtlich Epiktets beging Augustin De civit. Dei IX 5 und erregte dadurch in Schweighaeuser Epict. Dissertt. III S. 132 Anm. den Gedanken an eine verlorene Schrift des Philosophen, ebenso Damascius bei Suidas u. Ἐπίκτ.): denn in derselben Rede p. 284 R hebt er ausdrücklich hervor, dass Sokrates nichts Schriftliches hinterlassen habe. Es bleibt also nur übrig anzunehmen, dass nach Dions Meinung Platon den Inhalt seiner Dialoge der mündlichen Erzählung des Sokrates verdankte. Platon und Sokrates konnten dann für ihn in ähnlicher Weise zusammenfallen, wie wir dies noch in Lucians Vitarum auctio §. 15 ff. sehen. Den Anfang einer solchen Confusion hat bekanntlich schon Aristoteles gemacht.

phistische Versatilität auch darin, dass er den Strom der Beredsamkeit auf die verschiedensten Gebiete leitete, als Volks- und Gerichtsredner, als Prediger auftrat, Briefe, Dialoge, Novellen und historische Werke schrieb, auch wohl dem Grammatiker oder Kritiker zufallende Erörterungen anstellte (or. 61). Durch die That bewährte er sich so als Sophist, mag er übrigens gegen die alten und jungen Träger dieses Namens sich noch so heftig ereifern [1]). Der Inhalt seiner Werke erweist ihn als Sophisten ebenso gut als die Form.

Dion war Eklektiker [2]), weder als Kyniker noch als Stoiker oder Platoniker consequent. Mit weitherziger Verehrung umfasst er alle drei Sekten, den Sokrates und Xenophon noch dazu, ohne sich doch einer einzigen zu widmen. Seine Welt- und Lebensanschauung setzt sich deshalb aus den verschiedensten Elementen zusammen und verhält sich spröde nur gegen Epikur [3]). Den guten Willen hatte er wohl als Kyniker Eklektiker.

1) Für die Zeitgenossen Dions unter den Sophisten bedarf es keiner Belege. Was die älteren betrifft, so sagt er or. 54 p. 280 R über Hippias, Gorgias, Polos und Prodikos Folgendes: ἔλεγον δὲ πολλοὺς μὲν λόγους, νοῦν δὲ οὐκ ἔχοντας οὐδὲ βραχύν. Nimmt man hierzu noch was er in derselben Rede bemerkt p. 281 R, dass die Reden der genannten Sophisten jetzt einer wohlverdienten Vergessenheit anheim gefallen seien (ἀλλὰ δὴ τῶν μὲν θαυμαζομένων ἐκείνων σοφιστῶν ἐκλελοίπασιν οἱ λόγοι καὶ οὐδὲν ἢ τὰ ὀνόματα μόνον ἔστιν), so wird man es unglaublich finden, dass Dion die Schriften jener Männer noch unmittelbar für seine eigenen Reden benutzt habe. Um es trotzdem anzunehmen, hätte es jedenfalls stärkerer Gründe bedurft als F. Dümmler Akadem. S. 254 f. für or. 75 und 76 vorgebracht hat. Viel wahrscheinlicher ist eine Benutzung Chrysipps nach dem was Hagen Quaestt. Dion. S. 31, 1 zusammengestellt hat. — Da ich einmal bei Dions Verhältniss zu den Sophisten bin, so werfe ich nur die Frage auf, ob sie unter den Vertretern der ἐμπειρία gemeint sind, die or. 24 p. 519 R mit dem bekannten, Platons Euthydem (p. 305 C) entlehnten, Ausdruck des Prodikos als μεθόρια τῶν φιλοσόφων καὶ τῶν πολιτικῶν bezeichnet werden; wenigstens definiert Polos im Gorgias p. 448 C die τέχνη als ἐμπειρία (vgl. dazu Stallb.). Vielleicht ist auch an asianische Redner zu denken, die wie in vielen andern Stücken (vgl. I S. 380, 1. 382 f.) so mit der gorgianischen Schule auch darin übereinstimmten, dass sie in der Rhetorik der ἐμπειρία vor der φιλοσοφία den Vorzug gaben (ἐμπειρία und φιλοσοφία entgegengesetzt auch von Isokrates 2, 35).

2) So urtheilt schon Casaubonus In Dionem diatriba S. 447 (bei Reiske).

3) Or. 12 p. 390 f. R wo die Beziehung auf die Epikureer, und nicht die Kyrenaiker, namentlich deutlich wird durch die eben dort berührte Ansicht von der ausserweltlichen Existenz der Götter.

Kynismus. zu gelten[1]) wie er ja auch das Kleid der Schule trug, trotzdem sieht er sich genöthigt namentlich in der Naturphilosophie Stoiker. bei den benachbarten Stoikern zu borgen[2]). Bei aller Verehrung für die Schriften des Antisthenes und den Charakter

1) Spuren seines Kynismus begegnen wir auf Schritt und Tritt, sodass es kaum nöthig ist, wenigstens hier nicht, solche einzeln zu verzeichnen. Als Kyniker schilt er auf die Laster und Thorheiten der Menschen, sich selbst nicht ausgenommen (dass dieses Bewusstsein der eigenen Schuld und Sünde schon Antisthenes eignet, ergibt sich wie bereits S. 90, 1 angedeutet wurde, aus dem von Diog. L. VI 21 Berichteten), vergleicht er den Beruf des Philosophen mit dem des Arztes, sieht seine Hauptaufgabe darin, durch Beispiel und Lehre zur Tugend zu ermahnen, und kämpft gegen nichts so sehr als den τῦφος. Kynisch ist endlich auch die Kleinlichkeit der Moralpredigt, wie sie sich namentlich or. 33 p. 14 ff. R zeigt. Die Forderung, Gott im Geist und in der Wahrheit anzubeten, ihn nicht mit äusseren Opfern zu verehren (or. 31 p. 573 R) kann ebenso gut stoisch als kynisch sein, ist aber möglicherweise auch keins von beiden, überhaupt nicht speciell philosophisch; wenigstens finden wir sie in ähnlicher Fassung auch bei Isokrates ad Nicocl. 20.

2) Or. 36 p. 97 f. R or. 40 p. 176 R. or. 48 p. 245 R. Die Lehre vom Synkretismus der Götter berührt er wenigstens or. 31 p. 570 R. Die Identification der Μήδεια mit der φρόνησις (or. 16 p. 462 R) kann ebenso wohl stoisch als kynisch sein; dass sie kynisch sei, hat E. Weber (Leipz. Stud. X S. 14) nicht bewiesen. Was er or. 36 p. 82 R über das Definiren sagt, zeigt zunächst, dass er hier nicht auf dem kynischen Standpunkt steht; dass er den stoischen einnimmt, lehrt die Auffassung der Welt p. 83 f. R und Anderes in dieser Rede. Zu dem Letzteren gehört die Unterscheidung, die zwischen ἥδεσθαι, χαίρειν und τέρπεσθαι p. 100 R gemacht wird (Unterss. zu Ciceros philos. Schr. II S. 76 Anm). Ebenda p. 98 R scheint die Annahme, dass die Welt in der ἐκπύρωσις einen grösseren Raum einnimmt, insbesondere auf Posidon zu deuten (Unterss. zu Ciceros philos. Schr. I S. 228 f. die vulgäre Meinung der Stoiker bei Plutarch de commun. notit. c. 35 p. 1077 B). An denselben Stoiker erinnert das Absehen von der Schul-Terminologie or. 12 p. 391 R (ὑπόληψις für πρόληψις) und die Hyperbel or. 16 p. 461 R (δίχα γε ἑνὸς κτλ. vgl. Cicero Tusc. V 5 u. dazu Heine). Vgl. noch Hagen Quaestt. Dion. S. 39. Als ἀκριβεστέρα φιλοσοφία scheint or. 86 p. 56 R die stoische Lehre über die platonische gestellt zu werden. Doch lassen sich die Worte auch anders verstehen. Dagegen erscheinen die Stoiker als φιλόσοφοι schlechthin in derselben Rede p. 92 R (ὁ τῶν φιλοσόφων λόγος) und als σοφοὶ or. 40 p. 177 R (ἡ μὲν γὰρ λεγομένη παρὰ τοῖς σοφοῖς ἐπικράτησις αἰθέρος). Endlich fällt doch auch Synesios' Zeugniss (p. 14 f. R) ins Gewicht, der gleichfalls in Dions moralischer Strenge ein Kennzeichen seines Stoicismus erblickt und den Kynismus ganz ausser Rechnung lässt. Vgl. noch Hagen Quaestt. Dion. S. 37. 39. 53. 68 f.

des Diogenes kann er doch nicht umhin, in Platon den hellenischsten aller Philosophen zu sehen, in den er mit wenigen Andern wie verliebt ist, mit dessen Schriften er, wo er kann, sich beschäftigt[1]; und dann ist es wieder Xenophon, bei dem sich der, welcher politisch d. i. auf grössere Kreise bildend und erziehend wirken will, am besten Raths erholt, ja mit dessen Lektüre man zu diesem Zweck auch wohl allein auskommen kann[2]. Nicht einmal innerhalb des Kynismus hält er immer denselben Standpunkt inne: bald steht er auf der rechten Seite, die in Homer den Schatz aller Weisheit erblickte und scheinbare Widersprüche und Fehler durch richtige Auslegung beseitigte, und dann wieder auf der linken, wo man den grössten Dichter der Hellenen zum Gegenstand einer schmähsüchtigen Kritik machte und ins Lächerliche zog[3].

Platon.

Xenophon.

Schwanken innerhalb des Kynismus.

1) Or. 36 p. 86 R. Nach Philostrat. Vit. Soph. S. 8, 1 Kays. war der Phaidon sein Lieblingsdialog und Reminiscenzen aus dessen Lektüre finden sich jetzt noch in Dions Schriften.

2) Or. 18 p. 481 R. Auch die Anerkennung, die in dem or. 49 p. 248 f. R uber Aristoteles und Pythagoras Gesagten für diese beiden Philosophen liegt, verräth keineswegs den orthodoxen Kyniker.

3) Man kann bei den Kynikern eine Rechte und eine Linke unterscheiden wie in der Hegelschen Philosophie; den Maassstab gibt in beiden Fällen das Verhältniss, in dem die Einzelnen zu den heiligen Urkunden der Volksreligion stehen. Die Regel ist bei Dion, dass er auf Seiten der Rechten steht und Homer nicht bloss dichterische sondern auch philosophische Autorität zugesteht; zahllose Stellen der erhaltenen Schriften beweisen dies, ausserdem hatte er nach Suidas in einer Schrift von vier Büchern Homer gegen Platons Angriffe vertheidigt. Den Uebergang zur andern Seite macht or. 36 p. 90 f. R damit, dass hier Homer und überhaupt den Dichtern nur ein halbes Wissen um die Wahrheit zugestanden wird. Ganz auf der Linken befindet er sich nur in or. 11, wo Homer hinsichtlich dessen, was er über den trojanischen Krieg berichtet, jede Glaubwürdigkeit abgesprochen wird. Casaubonus S. 448 bei Reiske wollte deshalb die Rede noch der sophistischen Periode zuweisen. Mit Recht hat aber Hagen Quaestt. Dion. S. 64 f. widersprochen. Vgl. auch o. S. 86, 4. Dass Dion auch noch in späterer Zeit, wenn die Gelegenheit es gab, bereit war Homer zurückzusetzen, zeigt or. 33, wo p. 5 R in Folge der Vergleichung mit Archilochos ein minder günstiges Licht auf ihn fällt. Auch or. 80 p. 439 R klingt das τοῦ καθ' ὑμᾶς (so Emperius für ἡμᾶς) σοφωτάτου doch sehr reservirt. — Was die beiden Parteien unter den Kynikern betrifft, so gehört der Stifter der Schule, Antisthenes, zu den Orthodoxen (Dümmler Antisthenica S. 22 ff.) Zur Gegenpartei würde nach E. Weber Leipz. St. X

Noch öfter dagegen taumelt er bei diesem Schwanken über die Grenzen des Kynismus hinaus[1]), und wer schärfer zusieht

S. 152 Diogenes gehören; das grösste Renommée hatte aber hier Zoilos, den Lehrs de Arist. S. 205[2] Anm. den Kynikern zuweist. Neuerdings hat Wilamowitz Gött. Progr. 1889 S. 11 dieser Art von Kynikern auch den Daphnites zugesellt und zugleich in diesem den Gewährsmann Dions für dessen troische Rede zu erkennen geglaubt. Weder das Eine noch das Andere kann ich zugeben. Daphnites' Schrift war nicht die Quelle für Dion: denn nach Suidas scheint in jener Schrift hauptsächlich von der Betheiligung der Athener am Zuge gegen Ilion die Rede gewesen und im Hinblick hierauf das Lügen Homers bewiesen worden zu sein; bei Dion aber wird gerade hiervon kein Wort gesagt; es ist auch nicht wahrscheinlich, da Dion bekennt p. 310 f. R durch Ehrfurcht vor den Göttern zu seiner Homerkritik bestimmt worden zu sein, dass bei der Durchführung derselben sein Gewährsmann ein anerkannter Gotteslästerer war. Aber Daphnites war überhaupt nicht Kyniker: wenigstens Suidas nennt ihn nur Grammatiker und der Umstand dass er Homer der Lüge zieh, ausserdem ein Lästermaul war, das nicht einmal die Götter schonte, giht uns allein noch kein Recht ihn zum Kyniker zu stempeln. Was Hagen Quaestt. Dion. S. 48 ff. über Dions 11. Rede bemerkt, behält noch immer seinen Werth; vielleicht kommt aber auch diese Untersuchung nur deshalb zu keinem sicheren Ergebniss, weil eine eigentliche Quelle, aus der Dion im Zusammenhang den Stoff seiner Rede schöpfte, überhaupt nicht existirte.

1) So wenn er sich or. 18 herbeilässt rhetorische Vorschriften zu geben. or. 24 lässt er den Menschen in der Wahl des Berufs doch wohl mehr Freiheit als ein strenger Kyniker gethan haben würde. Gegen kynischen Brauch verstösst die Lobrede, die er or. 44 auf seine Landsleute hält, besonders p. 199 R; und er ist sich dessen vollkommen bewusst, denn or. 50 p. 258 R, wo er es als seinen Grundsatz hinstellt auch lobende Wahrheiten zu sagen, tadelt er zugleich die Meinung derer welche es für die alleinige Aufgabe des Philosophen halten das Schlechte aufzudecken (vgl. Rhein. Mus. 47, 375 f.). Gegen die ψυχαγωγία der Alexandriner bezeigt er sich or. 32 p. 654 R duldsamer als einem Kyniker zustand. Während er selbst or. 66 p. 347 f. R sich als correkter Kyniker über äussere Ehrenzeichen und das hierauf gerichtete Streben lustig macht, findet er or. 75 p. 408 R darin etwas Nützliches und Gutes und weicht somit abermals von der Norm der Schule ab. Auch die or. 30 p. 554 R mit Vorliebe behandelte Vorstellung, dass der Tod μεγίστη ἡδονή sei, weiss ich im kynischen Gedankensystem nicht unterzubringen. Nicht in Betracht kommt der Tadel des Diogenes or. 64 p. 336 R, der sogar dazu fortgeht diesen Ideal-Kyniker p. 337 R der kynischen Hauptsünde, des τῦφος, zu bezichtigen; denn die Echtheit dieser Rede wird angezweifelt. Erinnern wir uns dagegen an das Lob, das Theopomp dem Antisthenes ertheilt (Diog. Laert. VI 14) δεινὸν εἶναι καὶ δι' ὁμιλίας ἐμμελοῦς ὑπά-

und die Worte wägt, wird vielleicht nicht viel weniger bei ihm entdecken was vom kynischen Katechismus abweicht als was damit übereinstimmt. Sogar in Cardinalfragen gibt er die kynische Rigorosität preis und hält sich an die vulgäre Moral[1]. Vulgäre Moral.

Einheit der praktischen Tendenz.

Woher nun dieses bunte Allerlei verschiedener Meinungen, die nicht einmal alle als philosophische bezeichnet werden können, wenn sie auch philosophische Fragen beantworten? Von einem eigenthümlichen Gedankensystem, in dem jeder Theil wohl bedacht und alle auf einander bezogen wären kann bei Dion nicht die Rede sein[2]. Die Verschiedenartigkeit seiner Ueberzeugungen zusammenzufassen, reicht weder der Name eines idealen Kynismus aus[3], obgleich Dion so gut wie

---

γεσθαι παῤ ὁντινοῦν, so kommen wir auf den Gedanken, dass Dion diesen Philosophen direkt oder indirekt im Auge hat, wenn er sich or. 71 p. 377 R gegen solche wendet οἵ φασι δεῖν πάντα ἐν πᾶσιν εἶναι περιττὸν τὸν φιλόσοφον καὶ ὁμιλῆσαι ἀνθρώποις φασὶ δεῖν εἶναι δεινότατον κτλ.

1) Or. 28 p. 535 R werden edle Abkunft und Schönheit in einer Linie mit den Tugenden unter die höchsten Güter gerechnet und auch die ἡδοναὶ unter die Elemente der Glückseligkeit, jedenfalls unter die rühmenswerthen Dinge gezählt. Vor andern Gütern wird der Schönheit der Preis gegeben or. 29 p. 538 R. Arnim im Hermes 26, 379 bemerkt zwar, dass die beiden Reden, denen diese Schätzung äusserer Güter angehört, sophistischen Charakter an sich tragen, den Schluss aber, dass sie deshalb in die Zeit vor Dions Verbannung gehören, wagt er doch nicht zu ziehen. In diesem Falle würde auch nichts damit gewonnen sein. Dass Dion trotz seines zur Schau getragenen Kynismus bisweilen aus der Rolle fiel und wie einer aus dem Volke moralisirte, zeigt or. 17 p. 462 f. R: denn die Art, wie hier die Unzulänglichkeit des Wissens zur Tugend betont wird, ist weder kynisch noch stoisch, überhaupt nicht sokratisch; auch was p. 470 R über den Nutzen des Reichthums gesagt wird, empfiehlt sich zwar vor dem gesunden Menschenverstand, stimmt aber nicht zur kynischen Askese. Und welche Versündigung an dem Heiligen des Kynismus, an Herakles, dass er diesem (or. 31 p. 573 f. R) zutraut er habe seine Thaten, durch die er der grösste Wohlthäter der Menschen wurde, lediglich um eitlen Ruhmes willen verrichtet!

2) Von einer »Dionis propria philosophandi ratio« mit Hagen Quaestt. Dion. S. 42 zu sprechen, sind wir nicht berechtigt. In dem Bestreben Dions Selbständigkeit zu retten, ist Hagen hier wohl zu sehr in das andere Extrem getrieben worden.

3) So sehr der Kynismus damals die Tendenz hatte und den Anspruch erhob, die Philosophie κατ' ἐξοχὴν zu sein, und zu diesem Zweck eine Art Universalphilosophie wurde, die das Gute und Brauchbare aus verschiedenen Systemen sich aneignete.

Epiktet einem solchen huldigte und sich dadurch von den gemeinen Kynikern seiner Zeit entfernte, noch auch der noch dehnbarere des Sokratismus. Was sie vielmehr vor dem Auseinanderfallen bewahrt und Dion vor dem Vorwurf rettet, ein gedankenloser Vielleser gewesen zu sein, ist lediglich die Einheit der praktischen Tendenz, der alle dienen oder der sie doch nicht widersprechen dürfen. Während Andere mit ihren Bekehrungs- und Belehrungsversuchen sich an den Einzelnen wandten, suchte Dion in dem gleichen Streben nach Besserung der Menschen in der Breite auf ganze Massen zu wirken. In dieser Beziehung blieb er früher und später derselbe. Was er wollte war eine Verbindung von Ethik und Rhetorik[1]), eine pädagogische Rhetorik, ungefähr in der Art wie wir sie an Isokrates kennen[2]). Der ganzen Stadt, πόλις, wollte er

Pädagogische Rhetorik.

1) Vgl. nach Allem, was er or. 22 über den Unterschied von Philosophen und Rednern zu Gunsten der ersteren bemerkt hat, den Schluss: λέγω δὲ οὐ ψέγων ῥητορικὴν οὐδὲ ῥήτορας τοὺς ἀγαθοὺς ἀλλὰ τοὺς φαύλους καὶ τοὺς προσποιουμένους τὸ πρᾶγμα. Hieraus ist ersichtlich, dass ihm als Ziel eine ideale Rhetorik vorschwebte, wobei er sich der Betrachtungen seines Platon im Phaidros erinnern mochte. Wie er dieselben verstand oder wie er sich mit ihnen auseinandersetzte, wissen wir freilich nicht. Jedenfalls wich er dadurch von Platon ab, dass er nicht wie dieser im Gespräch, sondern umgekehrt in langen Reden das Hauptmittel der Belehrung sah (or. 32 p. 659 R; dass hierin ein Unterschied zwischen seiner und des Sokrates Lehrmethode liege, deutet er selbst an or. 13 p. 432 R = S. 250,2 ff. Dind.) und in der That ist es dies ja auch, wenn man nicht auf Einzelne, sondern auf ganze Versammlungen wirken will. Insofern ist gerade diese Aeusserung für Dion, seine Absichten und Ziele besonders charakteristisch.

2) Doch überwog bei Isokrates ebenso das Epideiktische wie bei Dion das Protreptische. Der letztere lehnt die ἐπίδειξις von sich ab or. 22 p. 186 R. Vielleicht schwebte ihm noch mehr als das des Isokrates das Vorbild des Demosthenes vor Augen. Wie Demosthenes den Athenern, so wollte er seinen Landsleuten, aber auch den Bürgern anderer Städte ins Gewissen reden. An Demosthenes lehnt er sich namentlich or. 31 p. 635 ff. R an, und zwar an die Leptinea; nach Philostr. Vit. Soph. S. 8, 2 war vielmehr die Gesandtschaftsrede (hier ὁ κατὰ τῆς πρεσβείας genannt) neben Platons Phaidon seine Lieblingslektüre. Womit er sich hauptsächlich zu schaffen machte, waren nach seinem eigenen Geständniss die προσήκοντα, worunter er dasselbe verstand, was die Stoiker unter καθήκοντα (or. 22 p. 510 R und or. 13 p. 423 R, vgl. dazu Unterss. zu Ciceros philos. Schr. II S. 405, wo indessen Dion noch nicht berücksichtigt ist). Zur Wahl gerade dieses Wortes mag ihn der häufige Gebrauch desselben bei den Rednern, bei Isokrates und Demosthenes, bestimmt haben.

sich dadurch nützlich erweisen (vgl. Isokrates περὶ ἀντιδόσ. 85) und würde sich deshalb, so sehr er sich Anfangs gegen den Namen φιλόσοφος sträubte, die Bezeichnung als πολιτικός, die ihm nach Synesios gebührt[1]), gern haben gefallen lassen[2]). Diesem politischen Interesse, wenn man es so nennen darf, musste sich das philosophische unterordnen[3]) und die Theorie der einmal gewählten Praxis zu Liebe gestaltet werden. Hierdurch wurde von vornherein sein Philosophiren auf die Ethik eingeschränkt[4]), hatte aber auf diesem engen Gebiet nur um so mehr Freiheit und konnte mit jeder Theorie oder auch allen zusammen auskommen, nur nicht mit solchen, wie der epikureischen, die der Politik und Rhetorik abgesagt hatten. Sodann, da seine Absicht war auf weitere Kreise des Volkes

---

1) p. 14 R πολιτικῶς μετεχειρίσατο. p. 16 R wo die πολιτικαὶ ὑποθέσεις von den σοφιστικαὶ unterschieden werden. p. 18 R ebenso der ῥήτωρ ἀνὴρ in Dion von dem πολιτικός. p. 10 R wo die Schriften Dions geradewegs gegenüber philosophischen als πολιτικὰ γράμματα bezeichnet werden.

2) Nennt er sich selber doch einmal (or. 34 p. 52 R) δημαγωγός. Dion hatte ein Vaterland, das er liebte; er war weder Kosmopolit wie Diogenes noch Bürger einer erträumten Republik wie Platon. Daher sein Grundsatz, den man aus or. 34 p. 50 R herausliest, dass Niemand die Politik ἐκ παρέργου treiben solle, und or. 44 p. 199 R fasst er die dem Philosophen bei seinem Wirken gesteckten Ziele in den Worten zusammen: καὶ δήμου παιδεία καὶ πόλεως ἦθος φιλόσοφον καὶ ἐπιεικές. Auch das Bild seines Lebensideals, des Sokrates, verschiebt sich ihm nach dieser Seite hin: vgl. was er über dessen Wirksamkeit or. 43 p. 192 R (in den Worten ἀλλὰ καὶ τοὺς πρεσβυτέρους κτλ.) sagt und or. 3 p. 114 R wo er besonders hervorhebt, derselbe habe auch ἄρχοντες durch seine Reden gebessert.

3) Dies gilt auch für seine Praxis, nicht bloss für die Theorie. or. 47 p. 234 R hebt er hervor, dass ihm die Beschäftigung mit den Angelegenheiten der Gemeinde keine Zeit mehr lasse sich der Philosophie zu widmen. In der Zeit seiner Verbannung war dies natürlich anders: da trat der Philosoph in ihm mehr hervor.

4) Wenn gelegentlich die Naturphilosophie mit in eine Darstellung hereingezogen wird (s. o. S. 92, 2), geschieht dies doch im Dienste der Ethik. Auch hier ist wichtig für uns Synesios' Angabe (p. 14 R), der mehr als wir von Dion gelesen hatte: ὁ δ' οὖν Δίων ἔοικε θεωρήμασι μὲν τεχνικοῖς ἐν φιλοσοφίᾳ μὴ προσταλαιπωρῆσαι μηδὲ προσανασχεῖν φυσικοῖς δόγμασιν ἅτε ὀψὲ τοῦ καιροῦ μετατεθειμένος. Diese Angabe kann natürlich durch den blossen von Suidas angeführten Titel der Schrift Εἰ φθαρτὸς ὁ κόσμος nicht widerlegt werden.

zu wirken und eine Bedingung der rednerischen Wirkung ist, dass der Redner sich den Anschauungen seiner Hörer anbequemt, so genügte es für Dion nicht, dass er die Lehren der verschiedenen Sekten gegen einander abschliff, sondern er musste auch wohl geradezu auf den Standpunkt der vulgären Moral hinübertreten.

Aehnlichkeit mit den Sophisten.

Es war im Grunde dieselbe Lehre, dieselbe Gesinnung, die ihn immer gleich erfüllte und beseelte, die er aber nach den Umständen bald in dieser bald in anderer Beleuchtung und Verkleidung zeigte. Mit dem moralischen Endzweck war es ihm Ernst; im Uebrigen, so weit es sich mit jenem vertrug, erlaubte er sich zu spielen, vollends, wenn es sich um Adiaphora wie die Beurtheilung Homers handelte, wechselte er nach Zeiten und Menschen mit der Ansicht und scheute selbst einen Widerspruch nicht. Er ist hierbei nicht anders verfahren als später Maximus von Tyros und Aristides und als schon vor ihm die alten Sophisten Protagoras, Gorgias u. A.[1]). Er glich diesen alten und neuen Sophisten auch darin, dass es ihm wie an Consequenz, so auch an philosophischer Tiefe fehlte. Nicht was er in redlicher mühsamer Arbeit und eigner Forschung in der Tiefe seines Geistes gefunden hatte, als Antwort auf die Grundfragen des Daseins und Denkens, brachte er in seinen Reden und Schriften zu Markte und stutzte es für den Absatz, für die Praxis ein wenig zurecht oder putzte es aus, so wie einige Stoiker gethan hatten, sondern die besondere Art rednerischer Praxis, die er sich zu seinem Beruf gewählt hatte, war für ihn das Erste, hiernach suchte er sich bei den Philosophen zusammen was er diesem Zweck entsprechend bei ihnen fertig vorliegend fand[2]). Die von Anderen gegrabenen Metalle goss er nur in neue Formen.

1) J. Burckhardt N. Schweiz. Mus. IV S. 98 geht indessen zu weit, wenn er sagt: »Erst in zweiter Linie, als Substrat des Styles, scheint ihm der Inhalt zu gelten. Man wird daher nicht zu sehr erstaunen, wenn seine Raisonnements in den verschiedenen Stücken sich bisweilen auf das stärkste widersprechen, je nachdem ihn die Rundung seines Gegenstandes auf diesen oder einen anderen Abschluss hinführte«. Er unterscheidet zu wenig das worin Dion wechselt und worin er sich gleich bleibt.

2) Das Selbstbekenntniss, das er in dieser Beziehung in einem Falle ablegt, or. 13 p. 424 R, dürfen wir erweitern.

Sein litterarisches Verdienst ist hiernach ein formales. Dadurch wird es weder unter- noch geringgeschätzt. Dion muss sich dieses Urtheil mit den alten grossen Sophisten, einem Protagoras und Gorgias, gefallen lassen, die zu Heraklit und den Eleaten dieselbe Stellung hatten wie Dion zu den Philosophen seiner Zeit. Trotzdem wird Niemand diesen Selbständigkeit und Originalität des Denkens überhaupt absprechen, so wenig als einem Voltaire, der doch in einem ganz ähnlichen Verhältniss zur englischen Philosophie stand. Vielmehr ist formales Verdienst in jenem Urtheil so zu verstehen, dass der Begriff der Form weiter ausgedehnt wird. Es gehört dazu Alles was über den moralischen Grundgedanken, den Kern der Erörterung, hinausliegt, eine Fülle geistreicher Gleichnisse namentlich, die wir nicht befugt sind sammt und sonders als Plagiate anzusehen, und dichterische Erfindungen wie die, der wir das euböische Idyll verdanken. Es gehören dazu aber auch kleine Modifikationen, die Dion sich mit der überlieferten Theorie erlaubte. An die Stelle der dreifachen stoischen Theologie setzte er eine vierfache, indem er zu denen der Philosophen Staatsmänner und Dichter noch die der bildenden Künstler hinzufügte[1]); und sein Urtheil über die Dichter (or.

Literarisches Verdienst.

Vierfache Theologie.

1) or. 12 p. 391 ff. R. Hagen a. a. O. S. 3 ist der Meinung dass diese vierfache Gliederung im Grunde schon von Strabo I p. 19 f. gegeben sei. Im Gegentheil lassen aber Strabos Worte höchstens die gewöhnliche Dreitheilung, genau genommen sogar nur eine zweifache Theologie zu, die mythische und die philosophische, so dass von jener die Dichter sowohl als die Staatsmänner abhängig sind (τοὺς μύθους ἀπεδέξαντο οὐχ οἱ ποιηταὶ μόνον ἀλλὰ καὶ αἱ πόλεις πολὺ πρότερον καὶ οἱ νομοθέται τοῦ χρησίμου χάριν Strabo a. a. O.). Die Werke der bildenden Kunst erscheinen nur als ein Anhängsel der Dichtungen, und Bildhauer und Maler haben keinen höheren Beruf als was die Poeten geschaffen zu illustriren: dies beweisen mir die Worte ἢ νὴ Δία ὁρῶσι γραφὰς ἢ ξόανα ἢ πλάσματα τοιαύτην τινὰ περιπέτειαν ὑποσημαίνοντα μυθώδη (worin ich τοιαύτην nur auf die vorher erwähnten ἀνδραγαθήματα in den Erzählungen der Dichter zu beziehen vermag) und die hiermit übereinstimmende Angabe VIII p. 354 dass Phidias das Vorbild seines Zeus in den bekannten Versen Homers gefunden habe. Auch anderwärts wo der verschiedenen Arten von Theologie gedacht wird, kommt es nicht über die gewöhnlichen drei hinaus, so bei Plutarch Erotik. 18 p. 763 C, beim Pontifex Scävola und bei Varro, über die beide Augustin de civ. Dei IV 27 und VI 5 berichtet. Dass die letzteren beiden die bildende Kunst nicht als eine besondere Art der

36 p. 89 ff. R), insbesondere ihr Verhältniss zur Wahrheit, zeigt

Gottesdarstellung aufführen, liegt nicht daran dass sie dieselbe überhaupt ignoriren sondern dass sie sie anderswo unterbringen, in der politischen Theologie (über Varro s. Augustin a. a. O. VI 7, dazu IV 31 S. 164, 17 ff. Domb., über Scävola ebenda IV 27 S. 158, 19 Domb.) wohin sie deshalb zu gehören schien weil ihre Werke Gegenstand des Cultus sind. Höher als von den Genannten wird die bildende Kunst offenbar von Dion geschätzt. Sie ist eine besondere Manifestation des allen Menschen gemeinsamen (ἔμφυτος ὑπόληψις p. 395 R) Gottesbewusstseins und steht in dieser Hinsicht auf einer Linie mit der Dichtkunst und Staatsreligion, von denen sie trotz mancher Uebereinstimmung doch auch wieder in anderen Punkten abweicht (p. 396 R). Wie kam Dion zu dieser eigenthümlichen Auffassung der bildenden Kunst? Vergleicht man seine Aeusserungen über dieselbe und namentlich, was er p. 403 f. R vorbringt um ihre Darstellung menschenähnlicher Götter zu rechtfertigen, mit Cicero de nat. deor. I 77, wo sich in einer Kritik der epikureischen Lehre ganz Uebereinstimmendes findet, so wird man zunächst auf den Gedanken einer gemeinsamen Quelle geführt, zumal Dion auch sonst in dieser Rede (s. o. S. 91, 3) gegen Epikur polemisirt (Posidon könnte freilich diese Quelle nicht gewesen sein trotz Hagen S. 4: denn die Stoiker standen erstens der anthropomorphen Darstellung der Götter viel schroffer und abweisender gegenüber, wie Balbus' Worte bei Cicero n. d. II 45 zeigen und sich aus Varros Urtheil bei Augustin de civ. Dei IV 31 S. 163, 21 f. Domb. S. 164, 16 ff. VI 7 S. 228, 6 f. schliessen lässt, und sodann habe ich Unterss. zu Cic. philos. Schr. I S. 32 ff. nachgewiesen dass Ciceros akademische Kritik der epikur. Lehre gerade nicht auf eine Schrift Posidons zurückgeht). Man könnte dann Dions höhere Schätzung der bildenden Kunst als ein Zugeständniss auffassen, das er bei aller übrigen Polemik und gerade deswegen Epikur machen zu müssen glaubte. Doch genügt diese Erklärung nicht, denn eine Coordinirung der bildenden Kunst und der Poesie folgt hieraus noch nicht. Sie folgt aber daraus dass Dion in der bildenden Kunst mehr sah als ein Handwerk (τὸ χειρωνακτικόν p. 410 R kann ironisch gemeint sein), nicht eine Thätigkeit die nach Ideen Anderer sondern die nach eigenen arbeitet (diess ergibt sich aus der von Hagen S. 71 angestellten Vergleichung von Dion p. 410 f. R mit Cicero Orat. 2) und insofern schöpferisch verfährt, wie denn Dion auch zwischen dem göttlichen Weltbildner und dem menschlichen δημιουργός eine Parallele zieht (p. 416 R) und hierdurch dem letzteren die höchste Künstlerweihe ertheilt. Anlehnung an Platon ist hier wohl bemerkbar, aber weder war Platon in der Schätzung der künstlerischen Thätigkeit des Bildhauers so weit gegangen noch entsprach dies überhaupt der Anschauung des früheren Alterthums. Inwieweit die Pergamener hier Dion etwa vorgearbeitet haben (Hagen S. 69 ff.), will ich nicht entscheiden. Er selbst folgte hier dem Zuge der Zeit: das grosse Bedürfniss nach Werken der bildenden Kunst, das in ihr sich geltend machte, musste naturgemäss auch zu einer

ihn ebenso entfernt von kynisch-stoischer Ueber- wie von platonischer Unterschätzung [1]).

---

höheren Würdigung jener führen. Besonders war der Zeus des Phidias in Olympia auch für das allgemeine Kunsturtheil maassgebend. Als Aemilius Paullus voll Bewunderung vor demselben stand (Polyb. 30, 10, 6 H Livius 45, 28), wusste er seinem Denken und Empfinden keinen besseren Ausdruck zu geben als durch Citiren der bekannten Homerverse (Plutarch Aem. Paul. 28). Er sah also in Phidias noch den Illustrator Homers — eine Ansicht deren auch Dion or. 12 p. 383 R Erwähnung thut. Cicero dagegen (a. a. O.) gedenkt dieser Verse nicht, er weiss nur von einem Idealbild, das dem Künstler die Hand leitete. Und ebenso urtheilt Dion. der ausserdem noch in fast Lessingscher Weise die verschiedenen Bedingungen hervorhebt unter denen der bildende Künstler und unter denen der Dichter arbeitet (I S. 38) und hierbei geneigt ist den Werken des Ersteren den Vorzug zu geben (vgl. p. 412 f. R, besonders die Schilderung des Zeus). So wurde die Kluft zwischen dichterischer Thätigkeit und bildender Kunst noch erweitert. In dieser Umgebung ist ein Urthel wie das von Dions Zeitgenossen Quintilian ganz begreiflich, der XII 10, 9 von demselben Zeus des Phidias rühmt: cujus pulchritudo adjecisse aliquid etiam receptae religioni videtur; adeo majestas operis deum aequavit. Und dieses Urtheil ist dann nur die nächste Vorstufe, von der wir leicht zu Dions Auffassung der bildenden Kunst als einer besonderen Art der Theologie gelangen. Sie fällt, wie ich wiederhole, nicht mit der stoischen zusammen, nämlich auch deshalb nicht weil für die Stoiker die physische und philosophische Theologie eins waren (dies ist aus Varro bei Augustin VI 5 zu schliessen; anders allerdings Scävola bei Augustin IV 27, der aber wohl nur deshalb die philosophische Theologie nicht als die natürliche bezeichnet, weil er dadurch das Recht verloren hätte die Staatsreligion über die philosophische zu stellen), nach Dions Ansicht aber (der hier im Wesentlichen mit Plutarch a. a. O. zusammenstimmt) die natürliche Theologie die Grundlage aller übrigen zu sein scheint. Endlich sei hier noch einmal an Strabo erinnert. Die Art wie dieser die bildenden Künste der Dichtkunst unterordnet und wie er weiter Phidias nach Maassgabe der Homerverse arbeiten lässt zeigt, verglichen mit dem Umstand dass Dion die Homerverse ignorirt und gleichzeitig die bildende Kunst selbständig neben die Dichtkunst stellt, recht deutlich dass in der That ein solcher Zusammenhang, wie wir angenommen haben, zwischen Dions eigenthümlicher Eintheilung der Theologie und seiner Ansicht über Wesen und Bedingungen der künstlerischen Thätigkeit besteht.

1) Was dagegen die Dämonologie betrifft, so bestreite ich dass er hier etwas geneuert habe. Hagen S. 39 behauptet dies zwar und man kann den von ihm angeführten Stellen noch or. 45 p. 201 R, die Bezeichnung Domitians als eines δαίμων, hinzufügen. Dagegen sprechen aber Isokrates 4, 151 und Platon Lysis p. 223 A.

Abhängigkeit von älteren Vorbildern.

Wir haben die Gegend kennen gelernt, in der sich Dions Ueberzeugungen bewegten, die Richtung, die seine Gedanken, ohne eine gerade Linie einzuhalten, im Allgemeinen nahmen, das Verhältniss endlich in dem er zu den älteren Philosophen stand. Damit ist zugleich die Frage bis zu einem gewissen Grade beantwortet, in wie weit seine Schriften von älteren Vorbildern abhängig waren. Die Schablone will, dass er womöglich jeder einzelnen Rede oder Abhandlung ein besonderes Literaturwerk der älteren Zeit zu Grunde gelegt habe. Das bisherige lässt dagegen die Möglichkeit offen, dass die Gedanken der Aelteren bisweilen nur den kurzen Text zu seinen langen Reden bildeten, das Motiv waren, das ihn zu eigenen Gedanken weiter führte, oder dass sie auch nur wie ein Motto über der Arbeit schwebten, durch sie hindurchklangen. Wie Goethe sich einmal geäussert hat und sich jetzt wohl noch schärfer äussern würde (Werke 22, 233), die Menschen achten nur auf das Was und Woher einer etwas hat, nicht auf das Wie. Gerade bei einem Formkünstler, wie Dion, ist aber diese letztere Frage wichtiger als die andere. Man darf sein Verhältniss zu den älteren Philosophen nicht etwa mit demjenigen Ciceros vergleichen: die Absicht seiner Darstellungen war eine ganz andere und auch als Landsmann stand er ihnen, der Grieche den Griechen, viel freier gegenüber. Immerhin mussten einen belesenen Mann, wie Dion war, Reminiscenzen aus Platon, Xenophon, Antisthenes[1]) und den übrigen Sokratikern[2])

1) Durch das Urtheil des Diogenes or. 8 p. 275 R spricht er wohl sein eigenes aus. Damit würde es gut stimmen, wenn wir in derselben Rede p. 286 mit Bücheler (Rh. Mus. 27, 451 s. auch Hagen S. 41) eine Reminiscenz aus einer Schrift des Antisthenes anerkennen.

2) Ganz allgemein empfiehlt er ihre Lektüre or. 18 p. 480 R. Auf andere als platonische und xenophontische Dialoge weist or. 55 Schl: οὐ τοίνυν οὐδὲ Σωκράτης ἄλλως ἐχρῆτο τοῖς λόγοις οὐδὲ τοῖς παραδείγμασιν ἀλλ' Ἀνύτῳ μὲν διαλεγόμενος βυρσέων ἐμέμνητο καὶ σκυτοτόμων· εἰ δὲ Λυσικλεῖ διαλέγοιτο, ἀμνίων καὶ κῳδίων· Λύκωνι δὲ δικῶν καὶ συκοφαντημάτων, Μένωνι δὲ τῷ Θετταλῷ περὶ ἐραστῶν καὶ ἐρωμένων. Vgl. dazu K. Fr. Hermann de Aeschine S. 17 u. 19. Auf die Aspasia des Aeschines mögen hiernach Lysikles und Lykon sich beziehen. Auch die Gespräche mit Anytos und Menon stammen nicht aus dem platonischen Dialog Menon; denn die Gespräche, wie sie Dion voraussetzt, sind andere als wie sie dort geführt werden. Dass Anytos als πλούσιος ἐκ βυρσοδεψικῆς von Sokrates

geradezu verfolgen[1]); und auch das konnte nicht ausbleiben, dass er bei der Abhandlung gewisser Materien die Arbeiten seiner Vorgänger berücksichtigte und benutzte[2]).

verspottet wurde, erwähnt der Pinton-Scholiast bei Bekker S. 330. Vgl. auch Epist. Socrat. 14, 2.

1) Zumal da er sich nicht begnügte zu lesen sondern, wie sich aus der Vorschrift or. 18 p. 484 R ergibt, besonders schöne Stellen der Klassiker, namentlich Xenophons und der Sokratiker, auswendig lernte.

2) Ohne deshalb freilich in sklavische Abhängigkeit zu gerathen. Auch das νεωστὶ in or. 33 p. 12 R (οἱ νεωστὶ μὲν τὰ ῥάκη περιῃμμένοι κτλ. die Makedonier sind gemeint) kann dies nicht beweisen, so grossen Anstoss Casaubonus an dem Worte nahm. Es ist ja richtig, zur Zeit des Diogenes liess sich eher von den Makedoniern sagen, sie seien noch jüngst in Lumpen gehüllt und nur als ein Hirtenvolk bekannt gewesen. Indessen rhetorische Uebertreibung gehörte doch auch schon damals dazu um sich so auszudrücken und grosse Dehnbarkeit der Bedeutung von νεωστὶ muss auch in diesem Fall vorausgesetzt werden. Gesteht man aber jene auch Dion zu, wer will ihr dann und wer will der Dehnbarkeit der Bedeutung Grenzen ziehen? — Doch ist auch diese Regel nicht ohne Ausnahme. In or. 15 scheint aus einem älteren Originale Manches unverarbeitet stehen geblieben zu sein, das in Dions Zeit und Umgebung nicht passte. So wird p. 455 R von der Befreiung Messeniens durch die Thebaner wie von einem Ereigniss gesprochen, das der jüngsten Vergangenheit angehört. Auffallend ist ferner p. 450 f. R die Wahl der historischen Beispiele und noch mehr die Art wie des Atheners Kallias als einer ganz bekannten Persönlichkeit gedacht wird. Am meisten aber muss Anstoss geben, dass das Kynosarges noch immer als das Gymnasium der νόθοι gilt (p. 445 R) was es doch schon zur Zeit des Demosthenes längst aufgehört hatte zu sein (Bernays Lucian und die Kyniker S. 94 wozu für die ältere Zeit noch Athen. VI 234 E verglichen werden mag; für die spätere Zeit aber auch noch Plutarch Amator. 4 p. 750 F u. die Bemerkung von Rose Aristot. Pseudepigr. S. 106 [zu fr. 82]). Dass es aber Dions Absicht gewesen sei uns in die vordemosthenische Zeit zu versetzen und das Angeführte zum historischen Kostüm des Dialogs gehört habe, kann abgesehen davon, dass die Gewalt, die nach p. 452 R (Ἴσως γὰρ οὐκ οἶσθα κτλ.) in gewissen Staaten den Vätern über ihre Kinder eingeräumt wird, uns auf römische Verhältnisse hinweist, auch deshalb nicht angenommen werden, weil p. 453 R doch auch wieder der Schlacht bei Chäronea gedacht wird und weil der schlichte Anfang ἀλλὰ μὴν ἔγαγχος παρεγενόμην κτλ. keinen andern Schluss gestattet, als dass Dion selbst der Erzähler ist und das Gespräch als eins giebt das er mit angehört hat. Es wird also wohl nur die Annahme übrig bleiben, dass Dion bei der Ausarbeitung seines Dialogs sich von einer älteren Schrift, die er benutzte, nicht so frei gemacht hat als er sollte und vielleicht auch

Diese allgemeinen Vermuthungen haben glücklicher Weise einen Halt an einzelnen Fällen, in denen wir sein Verfahren noch etwas genauer beobachten können. So theilt er uns einmal ein Gespräch zwischen Sokrates und dem Sophisten Hippias Xenophon. mit (or. 3 p. 109 f. R) das wir noch im Original bei Xenophon lesen (Memor. IV 4, 5 ff.) und hieraus sehen, dass Dion die Worte geändert, Einzelnes weiter ausgeführt und ausserdem sich nur den Anfang des ursprünglichen Ganzen zu Nutze Pseudo-Platons Kleitophon. gemacht hat[1]). Ein ander Mal folgt er dem pseudo-platonischen (für Dion natürlich platonischen) Kleitophon (p. 407 A ff.) und bildet die Busspredigt des Sokrates nach (or. 13 p. 425 ff. R) erst wörtlicher, dann immer freier bis er sich schliesslich ganz dem Zuge der eigenen Gedanken überlässt[2]). In einer andern

---

wollte. Dass diese Schrift freilich eine des Antisthenes war, folgt weder aus dem Angeführten noch daraus, dass in der That eine Schrift dieses Philosophen περὶ ἐλευθερίας καὶ δουλείας existirte, also den gleichen Gegenstand behandelte wie Dions Rede. Die Einkleidung des Dialogs weist übrigens auf die pseudo-platonischen Ἀντερασταὶ als Vorbild: wie dort Sokrates so kommt hier Dion dazu wie zwei Ungenannte in Mitten einer grösseren Gesellschaft mit einander streiten.

1) In dem Werke eines Zeitgenossen würde Sokrates nicht das Perserreich bis über Makedonien ausgedehnt haben (p. 112 R = S. 45, 20 Dindf.). Dergleichen stammt aus der späteren Rhetorik: vgl. z. B. Aristot. or. 13 p. 253 Jebb, der indessen trotz seiner Uebertreibungen keinen historischen Irrthum begeht.

2) Er selbst macht kein Hehl daraus, dass er hier einem älteren Muster folgt (p. 424 R). Ὡς ἔφη τις bemerkt er noch einmal besonders zu Worten, die er dem Kleitophon entnommen, und meint mit diesem τις wohl Platon, den er auch sonst in derselben Weise ohne ihn zu nennen citirt, ja dem er diese unbestimmte das Persönliche verwischende Weise des Citirens mag abgesehen haben. Dass im weiteren Verlaufe die Rede des Sokrates bei Dion in Worten und Inhalt mehr und mehr von der im Kleitophon abweicht, gibt keinen genügenden Grund ab, um daraus auf eine andere Quelle Dions zu schliessen. Namentlich sind wir nicht berechtigt den Archelaos des Antisthenes dafür zu halten (s. I S. 121, 1), am Allerwenigsten auf die blosse Nennung dieses makedonischen Königs hin p. 431 f. R, der in Moralbetrachtungen seit den Zeiten der Sokratiker ein beliebter Typus war. Man wolle doch Dions eigenen Winken folgen, mit denen er von vornherein dem Vorwurf ungenauen Citirens die Spitze abbricht p. 424 R: ἠξίουν, ἂν ἄρα μὴ δύνωμαι ἀπομνημονεῦσαι ἀκριβῶς ἁπάντων τῶν ῥημάτων μηδὲ ὅλης τῆς διανοίας, ἀλλὰ πλέον ἢ ἔλαττον εἴπω τι, συγγνώμην ἔχειν. Den Einwurf, den Staatsmänner und

Schrift Dions (or. 26) wird die Benutzung des älteren Werkes, des pseudo-platonischen Sisyphos, zu einem, nicht gerade glücklichen, Wettstreit mit demselben: nicht bloss beschäftigen sich beide mit demselben Gegenstand (Wesen und Bedingung des βουλεύεσθαι), auch die Gedanken sind zum Theil dieselben, nur in anderer Gruppirung, zum Theil freilich auch abgeändert in Folge selbständiger Erwägungen Dions[1]). Aehnlich Pseudo-Platons Sisyphos.

Rhetoren p. 429 R gegen Sokrates erhehen, hraucht Dion nicht einem älteren Dialoge entnommen, sondern kann ihn sammt den vorausgehenden Worten des Sokrates selber fingirt hahen. Das ἔφη, mit dem die letzteren noch hesonders hervorgehohen werden, darf uns in dieser Meinung nicht irre machen. Dergleichen gehört zu den Mitteln den erdichteten Dialog mit dem Schein der Geschichtlichkeit zu umkleiden, und Dion kannte den »mos dialogorum«, wie ausser aus seiner eigenen Praxis auf diesem Felde auch daraus hervorgeht, dass er einmal von Reden spricht, die dem Diogenes angedichtet wurden (or. 72 p. 386 R τὰ δὲ καὶ ἄλλων συνθέντων). — Wenn Dion so die Busspredigt des Sokrates im Kleitophon zum Ausgangspunkt henutzte um eine Predigt eigener Mache anzuschliessen, so ist er nicht anders verfahren als Epiktet Dissertt. III 22, 26. Auch Plutarch de liberor. educ. p. 4 E mag noch verglichen werden, damit noch an dem Beispiel auch dieses Zeitgenossen erhelle, wie beliebt hei den damaligen Moralpredigern gerade der Kleitophontext war. Zur Charakterisirung der dionschen Paraphrase diene endlich noch dass die häufige Wiederholung der sokratischen Predigt, die im Kleitophon lediglich einmal mit dem Imperfektum p. 407 A und sodann durch θαμὰ p. 407 E bezeichnet wird, bei Dion ihren Ausdruck in der folgenden Wortfülle gefunden hat (p. 424 R): ὃν (sc. λόγον ἀρχαῖον) οὐδέποτε ἐκεῖνος ἐπαύσατο λέγων, πανταχοῦ τε καὶ πρὸς ἅπαντας βοῶν καὶ διατεινόμενος καὶ ἐν ταῖς παλαίστραις καὶ ἐν τῷ Λυκείῳ καὶ ἐπὶ τῶν δικαστηρίων καὶ κατ' ἀγοράν. Offenhar übersetzt Dion in diesem letzten Fall in die Praxis diejenige Theorie, die Quintilian X 5, 11 so ausspricht: illud virtutis indicium est fundere quae natura contracta sunt, augere parva, varietatem similihus, voluptatem expositis dare et hene dicere multa de paucis.

1) Weder ist dieses Verhältniss der älteren und jüngeren Schrift unter einander bemerkt worden noch überhaupt die dialogische Form der letzteren. Der ohige Hinweis genügt um heides in das rechte Licht zu setzen. Auch für die Textkritik lässt er sich verwerthen. Denn die von Emperius und Dindorf verworfenen Worte p. 524 R (ἆρα οὖν μὴ τοιόνδε τι ᾖ τὸ βουλεύεσθαι — — οἰκίας αὐτοῖν) erscheinen jetzt als Nachhildung von Sisyph. p. 388 C, in welcher Χαρικλῆς und Χαρίξενος an die Stelle des dort genannten Καλλίστρατος getreten sind; ganz abgesehen davon, dass die bei Dion folgenden Worte keineswegs, wie Emperius hehauptet, den Gedanken der vorausgehenden bloss wiederholen, sondern sich zu ihnen verhalten wie das Allgemeine zum Besondern.

wie zu Platon und Xenophon ist sein Verhältniss zu Herodot[1]). Alles Ueberlieferte gilt ihm nur als Stoff, dem er dem Zwecke der jeweiligen Darstellung entsprechend die Form gibt[2]).

Uebungen der Rhetoren und Sophisten.

Für dieses Verfahren hatte er einen Anhalt ebenfalls an seinen geliebten »Alten« (ἀρχαῖοι), die er sich im Besitz aller Schönheit und Weisheit dachte und die, namentlich Xenophon und Platon, sich nicht gescheut hatten, fremdes Gut in sehr verschiedenen Graden der Ueberarbeitung in ihre eigenen Darstellungen einzufügen. Noch mehr jedoch musste er hierin von früher Zeit her durch die Uebungen der Rhetoren und Sophisten bestärkt werden. Um die rednerische oder schriftstellerische Fertigkeit auszubilden galt von jeher als das beste Mittel, dass man mit den Klassikern der Beredsamkeit und überhaupt der Literatur in einen Wettstreit eintrat, sei es, dass man sie übersetzte oder sonst den von ihnen behandelten Stoff in der Form variirte. So lehrt, im Anschluss an Cicero, Quintilian[3]), so war man schon längst in der rhetorischen Praxis, so waren namentlich die Römer verfahren, denen beide Wege offen standen, der der Uebersetzung und der des Wettstreits in derselben Sprache, während die Griechen theils durch den wirklichen Werth des von Griechen Geleisteten, theils durch Nationaleitelkeit auf den zweiten beschränkt wurden. Auch Dion kannte und billigte derartige Uebungen. Darum räth er sie nicht bloss Anderen an[4]), sondern gab auch das Beispiel durch die eigene Praxis. Weniger Cicero, aber desto mehr Dions Zeitgenosse Quintilian (X 5, 4 f.) hatte den Rednern empfohlen die Verse der Dichter in Prosa zu paraphrasiren: das Beispiel einer solchen Uebung giebt Dion in seiner

---

1) Wie Hagen zeigt S. 32 ff. S. 47 f.

2) Vgl. auch o. S. 93, 3. Auch die Freiheit, die er sich mit der Ueberlieferung über berühmte Orakel nahm, scheint hierher zu gehören: Hagen S. 35 f.

3) Inst. Or. I 9, 2. X 5, 2 ff. vgl. mit Cicero de orat. I 154 f. (auch Plinius Epist. VII 9, 2 ff.).

4) Or. 18 p. 483 R: καὶ γράφειν δὲ οὐ ταῦτά σε ἀξιῶ τὰ σχολικὰ πλάσματα ἀλλ', εἴπερ ἄρα, τινὰ τῶν λόγων, οἷς ἂν ἡσθῇς ἐντυγχάνων, μάλιστα τῶν Ξενοφωντείων, ἢ ἀντιλέγοντα τοῖς εἰρημένοις ἢ τὰ αὐτὰ ἕτερον τρόπον ὑποβάλλοντα.

Paraphrase des euripideischen Philoktet (or. 59). Derselbe Quintilian (X 1, 7 u. 9) hält es ferner für nützlich, nicht bloss mit Andern, sondern mit sich selber zu wetteifern, indem man denselben Stoff wie bildsames Wachs bald in diese bald in eine andere Form bringt; wie man diese Theorie in der Praxis befolgte, lehrt abermals Dion, wenn er in seinen beiden nach Melankomas benannten Schriften (or. 28 u. 29) den gleichen Gegenstand das eine Mal dialogisch das andere Mal oratorisch behandelt[1]). Von solchen spielenden Uebungen aus konnten Rhetorenschüler in späteren Jahren leicht zu einem ernsthafteren Wettstreit geführt werden, in welchem es sich nun nicht mehr darum handelte, berühmte Muster des Alterthums nur zu erreichen, sondern wo die Absicht war sie zu übertreffen: die ängstliche Nachahmung erwuchs und erstarkte zur freien Nachschöpfung. So ist Cicero von der Uebersetzung des Protagoras und Oikonomikos zur Componirung eigener Dialoge fortgeschritten, in denen er gleichwohl noch, nur in freierer Weise, griechischen Vorbildern nachging, und nicht anders sehen wir Dion, den gereiften Redner von Namen, selbständiger sich an und mit den Alten messen.

Paraphrasen.

Melankomas.

In wie weit Dion in seinen historischen Schriften sich an Xenophon und Herodot, an den ersteren auch im Oikonomikos angeschlossen habe, lässt sich nicht mehr erkennen, nur im Allgemeinen vermuthen, dass er es gethan hat. Auch als Mythenerzähler, Märchen- und Fabeldichter, trat er mit beiden in die Schranken. Wie bei Herodot und Xenophon gehört dies auch bei ihm mit zum Charakter der ἀφέλεια[2]), der Naivetät die er als Schriftsteller erstrebt und der er in Form und Gedanken auch sonst Ausdruck gegeben hat[3]). Auch

Mythen.

1) Ein ähnliches Verhältniss, nur mit verschiedener Nüancirung, lässt sich auch noch zwischen andern Schriften Dions beobachten, wie z. B. zwischen or. 14 und 15, zwischen or. 56 wozu als Fortsetzung or. 57 gehört und or. 58. — R. Heinze (Philol. 50, S. 458, 1) sieht in der zweiten der Melankomas-Schriften (or. 29) das Werk eines Schülers Dions; nach dem Gesagten erscheint mir diese Annahme nicht nöthig.

2) Ueber Xenophon vgl. u. A. Spengel Rhet. Gr. II S. 418, 10 ff. Ueber Herodot Ernesti, Lex. techn. Graec. rhet. u. ἀφελής. Auch bei Nikostratos äusserte sich die ἀφέλεια im Erzählen von Fabeln, Spengel II S. 420, 16 f. An Dion bemerkt dasselbe Photios bibl. p. 165^{b} 18 ff.

3) Was den Gedanken betrifft, so zeigt sich ἀφέλεια im Borysthe-

hier steht Dion auf dem Grunde der Rhetorik. Im Jugendunterrichte der Zeit wurde Werth gelegt auf gutes mündliches oder schriftliches Wiedererzählen äsopischer Fabeln in einfacher, der Sache angemessener Sprache (Quintil. I 9, 2); und für äsopisch oder doch den äsopischen verwandt, will auch Dion seine Mythen angesehen wissen [1]). Neben den äsopischen schätzte man auch die anderen Arten der Mythen und empfahl sie dem Redner zur Ausbildung, darunter die sogenannten libyschen [2]), und auch hier sehen wir, wie abhängig Dion von der damaligen Rhetorik war, an dem erhaltenen libyschen Mythos [3]). Den Philosophen Dion musste dann der Vorgang des Antisthenes so wie überhaupt kynisch-stoischer Philosophen und vor Allen Platons noch besonders stark zur Nachfolge auf dieses Gebiet reizen.

Aesopische Fabeln.

Libyscher Mythos. Antisthenes. Platon.

Selbständigkeit.

Man hat seine schriftstellerische Selbständigkeit und sein

---

nitikos und noch mehr im Euhoikos insofern hier Bauern und überhaupt von raffinirter Cultur unherührte Menschen redend eingeführt werden: vgl. Spengel Rhet. Gr. II S. 351, 15 ff. 352, 5 ff. Zur ἀφέλεια der Form gehört es, dass Anfang und Ende mancher Schriften Dions ganz abrupt sind. Mit Unrecht hat dies einen Verdacht gegen die Ueherlieferung hegründet, wie Schmid Atticism. I 190 lehrt. Derselhe hätte auch noch auf Dions Vorhild, Xenophon, verweisen können, das vielleicht auch hier eingewirkt hat: denn wenn auch diejenigen, die sich auf der schwindelnden Höhe der heutigen Xenophon-Forschung hefinden, wissen, dass die abrupten Anfänge mancher xenophontischer Schriften nicht dem Verfasser, sondern cinem Redaktor zur Last fallen, so heruhrt uns dies doch hier nicht, da Dion die Schriften in derselhen Gestalt las, in der wir sie hesitzen. Vgl. auch den ahrupten Anfang von Plutarch De sera num. vind.: Τοιαῦτα μὲν ὁ Ἐπικούρειος εἰπὼν κτλ. und dazu Wyttcnh.; ausserdem Schmid Atticism. II S. 301 über ἀλλὰ zu Anfang zweier Reden des Aristides (Aristid. Rhetor. III 6 S. 534, 13 ff. Speng.). Der Charakter des Essay, der gleich in medias res geht, wird damit nur auf die Spitze getriehen. Auch etwas Angewöhnung mag dabei sein: denn »principia abrupta« forderten manche Rhetoren für die Gattung der ermahnenden Reden (suasoriae vgl. Quintil. Instit. orat. III 8, 58 f. 68) und gerade in dieser Gattung war Dion hesonders zu Hause. Vgl. auch I S. 148, 1.

1) Or. 32 p. 684 ff. R. or. 72 p. 386 f. R. Wobei natürlich auch eine Erinnerung an Platon Phaidon p. 60 C mit unterlaufen mochte.

2) Spengel Rhet. Gr. II S. 3, 10. S. 73, 2 ff. III S. 452, 12.

3) Λιβυκὸς μῦθος = or. 5. Erwähnt wird ein Λιβυκὸς μῦθος auch or. 4 p. 163 R. Zu so gewagten Vermuthungen, wie sie in neuerer Zeit über die ursprüngliche Gestalt dieser Schrift aufgestellt worden sind, ist

Erfindungsvermögen gerade hier sehr gering angeschlagen [1]). Doch muss uns die bisherige Erörterung gegen ein solches Urtheil misstrauisch machen, um somehr als gerade vom Mythenerzähler das Alterthum forderte, dass er Neues bringe [2]), und wenigstens in einem Falle Dion selber auf diesem Gebiete Anerkennung des von ihm Geleisteten beansprucht [3]). In der That macht die Betrachtung der einzelnen Mythen es nur wahrscheinlich, dass sie nicht aus älteren Schriften entlehnt, sondern von Dion selbst für seinen Zweck erdichtet sind.

Dabei schlug er freilich verschiedene Wege ein. Wir durften annehmen, dass er als Knabe sich im Wiedererzählen äsopischer Fabeln geübt hatte; jetzt sehen wir, wie er als Mann andere dergleichen erfindet und unter freier Benutzung einer platonischen Schablone gestaltet [4]). Diesen Mythos kann man Aetiologischer Mythos.

---

dies aber kein genügender Grund. Entweder überliess es Dion dem mündlichen Vortrag den μῦθος dort einzuschalten, etwa ähnlich wie er mit den Briefen in or. 44 Schl. u. or. 47 p. 227 R oder mit der Rede an den Kaiser or. 57 (vgl. p. 300 R) verfahren ist, oder endlich, da der »libysche Mythos« eine Lesern und Hörern bekannte Art von Mythen war, genügte es ihm, mit dem blossen Namen die allgemeine Vorstellung desselben geweckt zu haben.

1) J. Burckhardt im N. Schweiz. Mus. IV S. 108 sagt geradezu: »Zum neuen Ersinnen von Mythen war Dions Phantasie viel zu dürftig«. Und die moderne Quellenforschung bemüht sich nach Kräften ihm durch ihre Praxis Recht zu geben.

2) Strabo I p. 19 C rechnet die καινολογία zum Wesen des Mythos.

3) In der Einleitung zu or. 5 weist das ἐκπονεῖν p. 188 R darauf hin, dass die rednerische Ausarbeitung dieses Mythos Dion für sich in Anspruch nahm und die Art wie er p. 192 R von demselben Mythos spricht macht es ferner wahrscheinlich, dass er auch zuerst ihm die eigenthümliche Auslegung gegeben hat. Ueberlieferte Elemente (Hagen S. 7) fehlen aber auch in Platons Mythen nicht, die man trotzdem mit einem ganz andern Maasse misst.

4) Dies gilt von dem Mythos, den er or. 32 p. 684 f. R den Alexandrinern erzählt. Da derselbe auf den Charakter der damaligen Alexandriner zugespitzt ist, so kann ihm nicht wohl ein älteres Original zu Grunde liegen. Jedenfalls ist unwahrscheinlich, dass dieses Original die Schrift eines Kynikers war, da den Κυνικοί unter den Kitharöden (Dion unterscheidet sie freilich p. 684 R von den Philosophen gleichen Namens; dadurch wird aber die Vorstellung, die er mit dem Wort verbindet und die ihm ein γένος ἀναιδὲς καὶ περίεργον bedeutet, nicht ehrenvoller) übel mitgespielt wird p. 685 R. Ausserdem schneidet aber Dion selber durch

einen aetiologischen nennen, erfunden um auf die Musikliebe der Alexandriner den Schein einer Erklärung zu werfen, der rechten Fabel in sofern ähnlich als er lediglich einem Schlussgedanken dient, in sich selber aber nur Spiel ist. Anders steht es mit dem Mythos, der in der Borysthenitischen Rede (or. 36) die stoische Kosmologie krönt (p. 92 ff. R): Dions eigener Vorschrift entsprechend (or. 5 p. 189 R) sind hier neue, und zwar stoische Gedanken in eine altüberlieferte mythische Form, diesmal des Zoroaster, gegossen worden; aber auch darin ist ein allgemeines Gesetz der Mythenbildung gewahrt, dass Dion die mythische Form nicht einfach übernimmt, sondern sie neu gestaltet[1]), wiederum mit Hilfe platonischer Reminiscenzen, namentlich aus dem Phaidros[2]).

Borysthenitische Rede.

---

die Art, wie er seinen Gewährsmann einführt, jede Vermuthung ab, dass wirklich ein solcher existirt habe. Er nennt ihn einen Phryger, einen Verwandten Aesops, mit dem er einmal in Alexandria zusammengetroffen sei (p. 684 R). Jedes Wort um zu beweisen, dass dies eine Fiction sei, ist überflüssig; vielmehr deutlich, dass Dion damit nur seine eigene Dichtung als im Geiste Aesops erfunden charakterisiren will. Die platonische Schablone, nach der er sie geformt hat, findet sich im Phaidr. p. 259 B f. Bei Platon bewirkt die leidenschaftliche Freude an Gesang und Musik, dass Menschen in Thiere, bei Dion dass Thiere in Menschen verwandelt werden; bei Platon gibt den äusseren Anlass Geburt und Auftreten der Gottheiten des Gesanges, der Musen, bei Dion der Tod des Sängers Orpheus. Die Schablone ist die gleiche, nur umgekehrt. Dass Dion, als er diesen Mythos dichtete, voller Erinnerung an den Phaidros war, zeigt noch anderes Uebereinstimmende: Kalliope spielt bei Platon und Dion eine Hauptrolle (Phaidr. p. 259 D. Dion p. 685 R); wie im Phaidros aus der Präexistenz die Nachwirkung sich bis in dieses Leben als Ahnen und Erinnern erstreckt, so wird auch bei Dion durch den Klang der Cither in den Alexandrinern der Gedanke an Orpheus und damit an ihr früheres thierisches Leben geweckt p. 685 R, selbst der heilige Schauder, den eine solche Erinnerung mit sich bringt, fehlt bei keinem der beiden und wird von ihnen mit demselben Worte (φρίττειν) bezeichnet (Phaidr. p. 251 A f. Dion p. 685 R).

1) O. S. 109, 2. Die Tradition vermittelten ihm Herodot VII 40 u. Xenophon Cyrop. VIII 3, 12. Was er Eigenthümliches bietet, hat er nicht aus einer andern Quelle geschöpft. Mit Recht ignorirt daher Spiegel Avesta II S. CXVIII Dions Version und hält sich an den abweichenden Bericht Plutarchs de Iside 46.

2) Hagen S. 21 ff. Auch dass er sich einen Mager zum Gewährsmann nimmt, hat sein Vorbild im Axioch. p. 371 A. Den Zoroaster nennt

Dies muss uns geneigter machen, Dion eine grössere Selbständigkeit im Gestalten von Mythen auch da zuzugestehen, wo sie bisher mit am Meisten bestritten worden ist, in den beiden allegorischen Mythen des Charidemos. Wie diese ganze Schrift ein später und etwas entarteter Nachkömmling des platonischen Phaidon ist [1]), so scheinen auch die beiden Mythen nichts weiter als die bis zur Länge einer Predigt ausgesponnene Variirung eines dort angeschlagenen Themas zu sein. Man mag das Verhältniss des Menschen zu den Göttern so oder so fassen, das Leben pessimistisch oder optimistisch ansehen, niemals wird man einen Grund finden, sich über den Tod guter Menschen zu betrüben [2]). Das ist in aller Kürze der Gedanke, der in zwei grossen Allegorien zum Ausdruck kommt, deren eine uns die Menschen während ihres Lebens wie in einem Gefängniss eingeschlossen, die andere wie bei einem Gastmahl sich gütlich thuend, schildert, und die nicht anders zur Auswahl neben einander gestellt sind wie die beiden Bilder (εἰκόνες) im Gorgias (p. 493 A ff.). Zum Ausmalen hat Dion platonische [3]) und kynische [4]), vielleicht auch noch Elemente aus anderen Philo- Charidemos.

---

ebenfalls schon Platon Alcib. I p. 122 A. Irgend einen Stoiker, dessen Schrift Dion einen so gearteten Mythos schon fertig hätte entlehnen können, kennen wir nicht.

1) Neben dem Uebereinstimmenden ist auch das Unterscheidende bemerkenswerth. Sokrates sowohl als Charidem benutzen die letzten Augenblicke um ihre Freunde zu trösten; aber während Sokrates zu diesem Zweck ein Gespräch mit ihnen führt, dictirt Charidem seinem Diener eine Rede. Gemeinsam ist ausserdem dem Phaidon und Charidem, dass der Hauptinhalt der Schrift von einem einrahmenden Gespräch umschlossen ist.

2) Der Phaidon-Text steht p. 62 B. Dass die Menschen in einem Gefängniss (φρουρᾷ) sind, entspricht dem ersten Mythos Dions (vgl. bes. p. 550 R); dass sie unter der Obhut und Fürsorge der Götter stehen, dem zweiten (vgl. p. 556 R und ὡς ἀγαθοί τε κτλ. und weiterhin τοὺς θεοὺς αὐτούς τε — ἐπιμελησομένους wo das letzte Wort uns an das platonische τοὺς ἐπιμελουμένους erinnert).

3) An Platons Politikos p. 272 E ff. erinnert es dass auch die Götter Dions eine Weile die Menschen regieren, sie dann aber sich selbst überlassen p. 556 f. R.

4) Kynisch und speciell antisthenisch scheint, wie schon Hagen S. 21, 2 sah, besonders die Bedeutung die im ersten Mythos dem λόγος zugesprochen wird.

sophien benutzt[1]), namentlich aber auch in den Farbentopf der eigenen Phantasie und des eigenen Nachdenkens gegriffen[2]), sodass ein Ganzes herausgekommen ist, das ihm selber gehört[3]).

---

1) Auf Pythagoreisches hatte schon Lobeck Aglaoph. I 566 ff. hingewiesen. — Dagegen ist die Vergleichung des menschlichen Lebens mit einem Gastmahl zu verbreitet (Heinze de Horatio Bionis imitatore S. 21, 1), als dass sich daraus allein schon ein Schluss, sei es auf Epikur oder auf Bion, ergebe als den von Dion benutzten Autor.

2) Hierbin gehört vor Allem die Verehrung des Landlebens. Derselben dient der zweite Mythos. Er erscheint ganz eigentlich als eine Empfehlung des Landlebens, sobald man durch die durchsichtige Allegorie hindurchblickt: vgl. p. 558 R = S. 339, 11 ff. Dind.; p. 559 R = S. 339, 24 ff. Dind. S. 340, 4 ff.; p. 560 R = S. 340, 15 ff. Dind. Dions Verehrung für das Landleben spricht sich auch darin aus, dass er dem Gewährsmann des zweiten Mythos, den er einen Landmann (γεωργός) nennt, den Vorzug gibt vor dem ersten. Dass der Syrer Menipp ein solcher Verehrer bäurischer, lediglich von der Natur lebender Existenzen gewesen sei, werde ich nicht glauben, bis es mir bewiesen ist. Ich kann daher auch nicht (wie F. Dümmler Akademika S. 94, 1) in menippischen Satiren den Ursprung solcher Lebensanschauungen erkennen; man müsste denn annehmen wollen, dass Dion sie nicht unmittelbar, sondern hindurchgegangen durch das Medium Varronischer Denkweise empfangen habe. Als Dionisch dagegen sind uns diese Ansichten auch sonst, namentlich durch den Euboikos bekannt, vgl. ausserdem or. I p. 60 R (= S. 11 f. 23 f. Dind.). Das von E. Weber Leipz. Stud. X S. 123 f. über Musonius Bemerkte zeigt nur dass Stoicismus oder Kynismus für sich allein nicht genügen um die Freude am Landleben zu erzeugen.

3) Man darf die beiden Allegorien nicht auseinander reissen und die eine dieser, die andere jener Quelle zuweisen. Beide sind vielmehr für einander bestimmt und auf einander berechnet: dem verdriesslichen von Unglück heimgesuchten Gewährsmann der ersten tritt der des zweiten gegenüber, ein mit seinem Loos zufriedener lebensfroher Landmann; dem Leben im engen Gefängniss das in weiten heiteren Räumen; sie entsprechen sich fast antistrophisch, wenn man die Rolle des λόγος p. 155 R mit der des νοῦς p. 560 f. R und die Schilderung, die vom Verhalten der Gottheit den Würdigen gegenüber p. 555 R gegeben wird, mit der p. 563 R vergleicht. Dümmler, der die zweite Allegorie aus einer menippischen Satire ableitete (s. vor. Anm.), hat in der ersten eine dem Antisthenes entlehnte Darstellung gesehen (hiergegen s. auch Rich. Heinze Xenokrates S. 137, 2). Der Hauptgrund, der ihn hierzu bestimmte, erscheint mir aber nicht stichhaltig. Auf den Stifter der kynischen Schule soll nämlich unter Vermittelung von Platon Soph. p. 252 B (ὀψιμαθής) die Bezeichnung dessen, dem Dion nach p. 555 R jenen Mythos verdankt, als

Platonische Motive.

Wir dürfen erwarten, dass noch mehr Motive aus Platons Phaidon bei Dion wiederklingen, da dies einer bestimmten Nachricht zu Folge sein Lieblingsdialog war. Wenn uns daher Dion (or. 35 p. 70 ff. R) das reine seelige, aber doch immer noch an die Sinnlichkeit gebundene Leben der Inder schildert, das sich in den Brahmanen auf eine noch höhere Stufe der Vollkommenheit erhebt, so sucht man gern und findet leicht hierzu das Vorbild im Phaidon (p. 110 B ff.). Der Unterschied ist aber, dass die erträumte Ober-Erde und das Jenseits des alten Philosophen sich in bekannte Gegenden dieser Erde und dem entsprechend auch seine Philosophen sich in Brahmanen verwandelt haben; d. h. Dions Mythen-Wandelung folgte hier dem Strome einer späteren Zeit, die, auch wenn sie dichtete, nüchtern und gelehrt war, deshalb von der Unsterblichkeit und allem metaphysischen Zubehör gern absah und sich lieber auf dieser Erde einrichtete in

---

ὀψὲ παιδείας ἀληθοῦς ἠσθημένος deuten. Indessen stünde es schlimm um Antisthenes, wenn wir diese Bezeichnungsweise überall, wo sie sich findet, auf ihn beziehen müssten: denn sie ist keineswegs ehrenvoll; wie sie verstanden werden muss, lehrt der Gegensatz παιδομαθής (= qui in sua quidque arte optime facit Quintil. I 10, 9 vgl. Meineke fragm. com. III 528) und bestätigt Isokrates Enc. Hel. 2. Die Angaben Dions über seine Gewährsmänner dürfen uns nicht täuschen, als wenn darunter Quellenschriftsteller zu denken wären: vielmehr gehen diese Angaben nur so weit dass aus den Persönlichkeiten der Gewährsmänner sich der Charakter der ihnen zugeschriebenen Darstellungen erklärt, und legen daher die Vermuthung nahe, dass sie von Dion zu diesem Zweck erdichtet sind; die pessimistische Lebensauffassung ist so wie sie sich für einen δυσάρεστος κτλ., die entgegengesetzte wie sie sich für einen γεωργός, wenigstens nach Dions Ansicht desselben, ziemt; der δυσχερής und γεωργὸς spielen also dieselbe Rolle, wie der τις μυθολογῶν κομψὸς ἀνήρ, ἴσως Σικελός τις ἢ Ἰταλικὸς in Platons Gorg. p. 493 A (vgl. Commentatt. in honor. Momms. S. 14 f.), auch darin, dass sie sich das gleiche Missverständniss wie dieser haben müssen gefallen lassen. Dass Dion wirklich so verfahren ist, wird weiter darum wahrscheinlich, weil er auch sonst den Charakter der Redenden dem Inhalt ihrer Reden anpasst: so finden wir da, wo von der Chryseis die Rede ist (or. 61) den überhaupt sehr seltenen und bei Dion ganz vereinzelten Fall, dass ein Weib sich am Gespräch betheiligt; der Grund ist offenbar, weil es sich hier um eine weibliche Angelegenheit handelt oder doch um eine, für welche Weiber ein besonderes Interesse und Verständniss mitbrachten.

Mitten der Erfahrung und ihres namentlich durch Alexanders Züge erweiterten Reiches.

Dialogische Schriftstellerei.

Wir sind nun genugsam vorbereitet, um auch Dions dialogische Schriftstellerei unter den rechten Gesichtspunkt zu bringen. Der Jugendunterricht der Zeit brachte es mit sich, dass der Knabe sich nicht bloss, wie wir gesehen, im Wiedererzählen äsopischer Fabeln, sondern auch im Abfassen

Dialoge im Jugendunterricht.

von Dialogen übte[1]. Dialoge als Element des Jugendunterrichts begegnen uns schon in der Zeit des Isokrates (Panath. 26), aber mit dem Unterschiede, dass es damals mündliche Streitigkeiten waren die zur Klärung der Begriffe dienten. Indem an deren Stelle später schriftliche Compositionen traten, wurde diese Uebung im Dialog gleichzeitig aus der philosophischen Sphäre, der sie ursprünglich angehörte, in die der Rhetorik hinübergehoben und diente fortan der Gewandtheit im sprachlichen Ausdruck[2]. So sind Dions Dialoge nicht der Abdruck

---

1) Der Kaiser Marc Aurel ist als Knabe im Schreiben von Dialogen geübt worden (Ad se ips. I 6). Allerdings bezeichnet er als seinen Lehrmeister hierin den Stoiker Diognet; aber er rechnet es doch auch unter die Bestandtheile der Ἑλληνικὴ ἀγωγή und es ist auch nicht einzusehen, warum ein Stoiker gerade hierfür eine besondere Vorliebe sollte gehabt haben. Gehörte es aber zum allgemeinen Unterricht, dann wird auch Dion darin geübt worden sein. Eine gewisse Bestätigung hierfür liegt auch in der Art, wie er or. 18 p. 480 R u. 483 R einem jungen Mann räth als Unterlage eigener Uebungen die Schriften der Sokratiker, namentlich Xenophons zu benutzen. Bestimmter sagt Quintilian X 5, 15: quapropter historiae non numquam ubertas in aliqua exercendi stili parte ponenda et dialogorum libertate gestiendum. Vgl. I S. 414, 2. Namentlich die Atticisten übten sich in dieser Weise: was dabei herauskam, kann uns die Carikatur in Lucians Lexiphanes 2 ff. lehren.

2) Der Dialog ist eine lediglich formale und darum verhältnissmässig leichte Leistung: dieses Urtheil wendet Quintilian sogar auf die sokratischen Dialoge an, wenn er XII 1, 10 sagt: sed ne more Socraticorum nobismet ipsi responsum finxisse videamur. (In diesen Worten mag sich zugleich ein Aerger des Rhetors darüber aussprechen, dass die Rhetorik in Platons Gorgias eine ungenügende Vertheidigung gefunden hat, nämlich nur so viel, als Platon für gut befunden hat ihr zu gewähren, vgl. Aristides or 45 p. 4 Καὶ γὰρ ἂν εἴη δεινόν κτλ.). Nur so erklärt sich wie sich diese Uebung als ein Bestandtheil des Unterrichts bis in das moderne Italien erhalten konnte, das ja noch auf mehr als einer Strecke durch eine zusammenhängende Tradition lebendig mit dem Alterthum verbunden ist. Zu den »soliti generi di composizione«, die man der

einer inneren oder äusseren Wirklichkeit, die nothwendige formale Erscheinung zu einer mächtig mit der Phantasie dramatisch oder mit dem Denken dialektisch arbeitenden Seele; sie sind vielmehr Formen, die er sich aus der rhetorischen Vorrathskammer zusammengesucht und dann mit einem nur gerade nicht widerstrebenden Inhalt erfüllt hat. Durch den erwachsenen Mann und gereiften Schriftsteller hindurch glauben wir noch den Schüler zu sehen, dem gewisse Aufgaben gestellt werden. Aengstlich arbeitet er nach der Schablone: Anfang und Ende seiner Dialoge sind abrupt (s. o. S. 107, 3): es soll dies der Forderung der Natürlichkeit entsprechen, die man an den Dialog stellte; unter Platons originaler Künstlerhand thut es dies auch, aber bei Dion ist die Natur zur übertreibenden Manier geworden und konnte deshalb den Verdacht einer Verderbniss der Ueberlieferung begründen. Wir könnten uns denken, dass eine »ὑποθήκη« Cheirons das Thema war, das zu einem Gespräch des weisen Centauren mit Achill erweitert ist (or. 58); während man vermuthen darf, dass die Diogenes-Reden und -Gespräche aus Chrien dieses Philosophen herausgewachsen sind [1]). In diesen beiden Fällen mag

Jugend als Aufgabe stellte, werden ausser »descrizioni, favole« u. s. w. auch »dialoghi« gerechnet von De Sanctis im Frammento autobiogr. publicato da Pasqu. Villari S. 307. Noch anschaulicher tritt uns dies bei De Amicis im Romanzo d'un Maestro entgegen: Dialoge bilden die Jugendlektüre, werden auswendig gelernt, vorgetragen (S. 57. 67. 419) gerade wie dies Dion seinem jungen Freunde räth; besonders interessant ist S. 487, wo als Aufsatz-Thema erscheint die Sentenz »Impara l'arte e mettila da parte« und die Wahl gelassen wird, es in die Form einer Erzählung oder eines Dialogs zu bringen, wiederum genau wie Dion den Melankomas als Thema sowohl einer Rede als eines Dialogs abgehandelt hatte (o. S. 107, 1). Auf die Natur solcher Uebungen ist der nach Zeit und Ort wechselnde Geschmack des Publikums von Einfluss: als man im vorigen Jahrhundert in Charakter-Schilderungen schwelgte, wurde der Sinn dafür schon durch praktische Uebungen auf der Schule geweckt (Hildebrand Zeitschr. f. d. deutsch. Unterr. VI S. 462 ff. Goethe-Jahrbuch 15, 143 f.).

1) Vgl. hierzu was S. 114, 2 aus De Amicis citirt ist über die Aufgabe eine Sentenz zu einem Dialoge auszuarbeiten. Dion hatte selber eine Sammlung von Χρεῖαι veranstaltet. — Derselbe Ursprung aus einer Chrie lässt sich für das Gespräch zwischen Alexander und Philipp annehmen (or. 2). Auch or. 67 macht das Gespräch zwischen Dion und einem Ungenannten den Eindruck lediglich um der beiden geistreichen Vergleichungen willen da zu sein, die wir p. 361 f. R u. p. 363 R lesen:

zugleich sein Bestreben gewesen sein, Dialoge kynischer Färbung zu liefern[1]).

Musterkarte des Dialogs.

Er hat aber die Musterkarte des Dialogs noch weiter durchgearbeitet. Gegen den Schluss eines Gesprächs darüber, dass der Weise glücklich sei (or. 23 516 R), erklärt Dion, dass, was er gesagt habe, zum grössten Theil nicht seine eigentliche Ueberzeugung darstelle, sondern nur die Meinung der Menschen, deren Zustimmung er auf diese Weise leichter zu gewinnen hoffe: hier schwebte ihm doch wohl der aristotelische Dialog als Vorbild vor, dessen dialektisch-exoterische Methode im Unterschiede von den pragmatischen Schriften nicht mit aus der Sache selber geschöpften Gründen operirte, sondern mit den allgemeinen Begriffen und Vorstellungen der Menschen über die Sache. — Eine Nachbildung des pseudo-platonischen Sisyphos lernten wir bereits kennen[2]). — Die novellistische Form des Dialogs in der euböischen (or. 7) und der borysthenitischen (or. 36) Rede mag an den Pontiker Herakleides (I S. 321 ff. 489 f. 561 f. II S. 39) erinnern. — Auch im Halbdialog oder Brief (or. 18) hat Dion eine Probe seiner sophistischen Vielseitigkeit gegeben, zu der ihn der Unterricht der Rhetoren angeleitet hatte. — Am Meisten sagte ihm die Modeform der Diatribe zu, die er deshalb durch alle Stufen vom blossen Selbsteinwurf[3]) durch das Selbst-

als Gespräch ist es durchaus nicht abgeschlossen. Auch or. 70 erscheint mir der Grundgedanke so dürftig, dass er nur den knappen Umfang einer Chrie vertrug; durch die Zerdehnung zu einem Gespräch ist er verwässert worden. — Vgl. noch I S. 170.

1) Hierher gehört auch der Dialog Dions mit einem Ungenannten in or. 60. Die mythologische Aporie weist hier auf die Kyniker, obgleich das ganze Verfahren p. 312 R nur im Allgemeinen als sokratisch bezeichnet wird. Was übrigens nach Dion der kynische Sokrates zu thun pflegte, das billigte der platonische keineswegs: Platons Phaidr. p. 229 E (vgl. προσβιβᾷ κατὰ τὸ εἰκὸς mit Dion S. 191, 23 Dind. u. S. 193, 20 ἕλκοντες κ. πλάττ.) bietet in dieser Hinsicht zu einer interessanten Vergleichung Anlass, die meines Wissens noch nicht angestellt ist.

2) S. 104 f. vgl. noch das S. 111 über den Charidem und sein Verhältniss zum Phaidon Bemerkte.

3) Besonders auffallend or. 74 p. 402 R. p. 403 R. p. 405 R. Weniger wichtig ist, dass in der Ueberschrift von or. 27 διατριβή steht; eher kommt in Betracht, dass der Autor seine Erörterung or. 12 p. 384 R als φιλόσοφος διατριβή bezeichnet (vgl. p. 399 R. 401 R. 402 R).

gespräch[1]) bis zum förmlichen Dialog mit unbenannten Personen[2]) verfolgte. Nichts in der Form könnte uns hindern, sie als Δίωνος διατριβαί zusammenzufassen: ihr Unterschied von andern der Art liegt nur in der Entstehung; denn während sonst die Diatriben auf wirklich gehaltene Reden und Gespräche zurückgehen, die ein Anderer aufgezeichnet hat und die deshalb durch den Vorzug historischer Wahrheit ersetzen, was ihnen von kunstvoller Gestaltung der Dialoge abgeht, so haben dagegen die Gespräche der Dion'schen Diatriben niemals mehr als literarisches Dasein gehabt und verdanken ihren Ursprung wohl nur Dions Wunsche sich auch einmal auf diesem Gebiete als Darsteller zu versuchen. Je mehr es der Tradition widersprach, seine eigenen Diatriben zu schreiben (I S. 369,2) um so deutlicher würde hierin das formal rhetorische Interesse hervortreten, das Dion am Dialoge nahm. Diatriben.

Wie in den Manieren des Dialogs, so wechselt Dion auch in den Formen und Methoden. Wir finden dramatische und erzählende Dialoge; belehrende, ermahnende. Es fehlen charakteristischer Weise maieutische und elenktische; der einzige Streit-Dialog (or. 15), den er der athenischen Luft und Umgebung concedirt zu haben scheint, wird nicht im Ernst geführt (p. 453 R). Die Dialektik ist nicht Dions Sache. Daher geht ihm der dialogische Athem rasch aus: so lang seine Reden sind, so kurz sind seine Gespräche oder münden doch in längere Vorträge aus, wovon selbst Alexander seinem Vater Philipp gegenüber (or. 2) keine Ausnahme machen darf; auch das in indirekter Rede Eingeschaltete (or. 15 p. 453 R 455 f. R or. 4 p. 160 R 164 f. R) nimmt bei ihm einen viel grösseren Raum ein als in ähnlichen Fällen bei Platon (z. B. Formen und Methoden.

1) Als Gespräch mit einer fingirten Person oder als Selbstgespräch ist der Dialog in or. 14 p. 441 ff. R zu fassen. Als Selbstgespräch allein wird or. 20 (περὶ ἀναχωρήσεως) verständlich, obgleich hier in den Ausgaben die dialogische Gliederung so wenig bemerkt ist als in or. 36.

2) Obgleich in diesen Gesprächen Dion den »principatus« hat, so können sie doch nicht als Beispiele der aristotelischen Gattung des Dialogs angesehen werden, einmal weil wir nicht berechtigt sind anzunehmen, dass Aristoteles seinen »principatus« Ungenannten gegenüber behauptete und sodann weil diese Dialoge Dions in der Regel rasch von Frage zu Antwort und weiter fortschreiten, nicht aber wie die aristotelischen gethan haben sollen im Wechsel längerer Reden verlaufen.

Protag. p. 320 C. 337 C). Es wird dafür gesorgt, dass dem rhetorischen Bedürfniss Genüge geschieht: ist die Einrahmung dialogisch wie oft bei Platon, so ist der Kern nicht auch dialogisch wie bei diesem, sondern besteht aus einem längeren Vortrag (or. 30); umgekehrt sind Dialoge in Reden eingekleidet. Wo es irgend angeht, verwischt Dion die Grenzlinien zwischen Dialog und Rede. So gut er die sokratische Regel kannte, den Dialog frei und lebendig aus der Situation herausspringen zu lassen und ihn nicht auf vorher bestimmtem Wege müde fortzutreiben (or. 60 p. 312 R), so wenig übt er sie. Dass er es allenfalls gekonnt hätte, zeigt der Melankomas-Dialog (or. 28). Aber es fehlte ihm die Lust: daher stellt er selbst das Thema, über das verhandelt werden soll (or. 23), ja einmal (or. 56) bringt er nach seinem eigenen Geständniss [1]) den Dialog schon fertig im Geiste mit und wartet nur auf die Fragen des Andern, um ihn zu reproduciren. Wie als Redner auf seine Reden, nicht anders bereitet er sich auf den Dialog vor.

Denselben Eindruck sophistischer Buntheit erhalten wir, wenn wir die Scenerie seiner Dialoge betrachten. Einmal sind wir in der alten Heimath des Dialogs, in Athen (or. 15), dann siedeln wir nach Euboia über, folgen dem Verfasser auf seiner Reise ins Skythenland und befinden uns im Melankomas-Dialog (or. 28) auf italischem Boden, in Neapel. Nicht minder wechselnd wie das Lokal, ist die Gesellschaft, in die wir versetzt werden. Von wirklichen oder fingirten Personen aus Dions Zeit und Umgebung geht es immer weiter hinab zu Personen einer historischen Vergangenheit, Philipp Alexander Diogenes Sokrates; sodann in die dämmernde Ferne der Mythologie; bis in das Reich der Schatten, wo Ungenannte unter sich (or. 15) oder mit Dion reden, unter denen es aber auch nicht an jeder Nüancirung fehlt, wie wir denn einmal, wo das weibliche Interesse in Frage kommt (or. 61) die Züge einer Dame erkennen (o. S. 112, 3), die ein entferntes, sehr verblasstes Nachbild der Heroinen des Dialogs, einer Aspasia Diotima u. a. (I S. 316,1) sein mag. Das Personal der platonischen und ciceronischen Dialoge ist in vieler Beziehung mannich-

Scenerie. Personen.

1) P. 291 R: Καὶ μὴν ἀνεμνήσθην ἔναγχος λόγων τινῶν, οὓς λέγοιμ' ἂν εἴ μοι ἐρωτῶντι· ἐθέλοις ἀποκρίνασθαι.

faltiger, die Einzelnen sind mit kräftigeren Farben geschildert; und doch herrscht im Ganzen kein so unruhiger Wechsel, weil die Gesellschaft geschlossener ist, ebenso wie das Local begränzter. Es fehlt freilich auch an dem ruhigen Mittelpunkt der platonischen Dialoge: so wenig sich Dion bei dor Wahl seiner Gesprächspersonen an Zeit und Ort bindet, so ist doch nur selten Sokrates unter ihnen[1]), Sokrates.
dessen Erscheinen man vor allen erwartet, wo eine dialogische Bühne mit so reichhaltigem Repertoire aufgeschlagen wird. Wie erklärt sich dies?

Man schätzte und las die »sokratischen Reden«[2]); ihre Verfasser galten als Classiker. Aber die Maske des Sokrates war aus der Mode gekommen[3]). Sie vertrug sich auch mit der rhetorisch spielenden Manier des Dialogs weniger gut als die des Diogenes. Rhetorisch ist aber die Manier Dions: daran kann auch der lose umgehängte Philosophenmantel nichts ändern.

Dions Schüler war Favorinus von Arelate. Aber so Favorinus.
hoch er seinen Lehrer verehrte, so heilig er sein Andenken hielt, noch bis über den Tod desselben hinaus, so wenig glich er ihm doch. Das sagt uns antike Ueberlieferung und das können wir noch durch eigene Beobachtung bestätigen. Sehen wir jedoch schärfer zu, so ist er nicht sowohl von seinem Lehrer abgefallen als vielmehr auf dem von diesem eingeschlagenen Wege viel weiter gegangen. Es muthet uns wie der Uebergang aus der Trajanschen in die Zeit Hadrians

1) Or. 3. Dass es mehr Sokrates-Reden gab, speciell Dialoge in denen Sokrates redete, hat Arnim im Hermes 26 S. 374 f. nicht bewiesen.

2) Or. 54 p. 281 R.

3) Daher kann Dion in einer zu Athen gehaltenen Rede (or. 13 p. 424 R) von τινὸς Σωκράτους sprechen, wozu weder τις ἄνθρωπος ἐν Θήβαις Ἐπαμεινώνδας (or. 43 p. 189 R) noch das Μεμμίου τινὸς bei Plutarch Cato Min. s. 6 eine Parallelle bietet (wohl aber ὑπό τινος Παναιτίου schol. in Aristot. ed. Brand. p. 30^b 9). Auch der übrigen Gesellschaft sokratischer Dialoge, eines Kyros und Alkibiades, war man überdrüssig (or. 21 p. 505 R). Hierdurch wird es auffallend und zugleich begreiflich, weshalb in or. 26 trotz der Konkurrenz mit dem Sisyphos (o. S. 105) der Sokrates des älteren Dialogs ganz aus dem Spiele bleibt.

an. Auch Dion hatte Zeitlebens von der Rhetorik nicht gelassen: aber unter Favorins Händen wird ihr in Stil und Vortrag asianischer Flitter angehängt, so sehr, dass selbst der von Dion verpönte Schlussgesang nicht fehlt[1]), und ähnlich verwandelt sich der maass- und geschmackvolle Atticismus in einen übertriebenen und gezierten. Dem élan seiner Natur folgend schiesst der Gallier über das Ziel hinaus. In der Philosophie hatte Dion an den Zeitgenossen unter den Kynikern eine gewisse Kritik geübt, indem er sie an einem Idealbild der Sekte maass[2]): bei Favorin wird hieraus eine regelrechte Fehde[3]).

Asianische Rhetorik.

1) Dion. or. 32 p. 686 R. — Ueber Favorin s. Philostr. Vit. Soph. I 8 Schl. (Opp. ed. Kays. II S. 11, 7 f.).

2) S. o. S. 95 f Dass die Kyniker auch ihrerseits antworteten, sehen wir an einer Spur bei Epiktet Diss. III 23, 17, wo er den Dion einen Sophisten nennt.

3) Den Epiktet hatte er in einer eigenen Schrift angegriffen, wie aus Galen I S. 41 K unter Vergleichung von XIX S. 44 erhellt. Unter diesen Umständen wird wohl auch die häufige Erwähnung des Demetrius in Favorins Schriften (Philostrat. Opp. ed. Kays. I S. 144, 1) eher polemischer Art gewesen sein; der Ausdruck Philostrats (οὐκ ἀγεννῶς ἐπεμνήσθη) schliesst diese Auffassung nicht nur nicht aus, sondern räth sogar an eine Polemik zu denken, welche das Gute am Gegner nicht anerkannte. Es würde daher der Tadel, der in der 64 sten Rede, die unter dem Namen des Dion Chrysostomos geht, über Diogenes ausgesprochen wird p. 336 R), auf Favorin als Verfasser führen, wenn man bedenkt, welchen Anspruch er hat als der Verfasser auch der 37 sten (korinthischen) Rede zu gelten und wie auch sonst Inhalt und Form der Rede mit dieser Vermuthung übereinstimmen. Auch in der Schrift περὶ τῆς Ὁμήρου φιλοσοφίας (Suidas u. Φαβ.) konnte er sich mit den Kynikern zu schaffen machen; vgl. zu dem, was sonst in dieser Hinsicht über sie bekannt ist, noch die Schrift des Kynikers Oinomaos über denselben Gegenstand (Suid. u. Οἰνομ.). S. auch was o. S. 79 über Favorinus' Beurtheilung Alexanders des Grossen bemerkt worden ist. Die Kyniker haben es an derben Erwiderungen nicht fehlen lassen (Lucian Demon. 12 f. Eunuch. 7). Es heisst den Zusammenhang und Ursprung solcher Aeusserungen verkennen, wenn man sie als historische Quelle benutzt. Daher ist auch die Schilderung welche Wilamowitz in den Philol. Unterss. III S. 146 von Favorin gibt, eine Karikatur geworden. Er beruft sich auf das Zeugniss Polemons, den das Alterthum als den grimmigsten Feind Favorins kannte, und wüssten wir dies nicht, die Worte würden es bezeugen — wenigstens wenn man sie vollständig bei Rose Anecd. I S. 71 liest — dass Polemon uns kein getreues Bild des gallischen Rhetors, sondern ein durch Hass und Leidenschaft entstelltes hinterlassen hat. Ein viel besserer Zeuge und

Auch auf dem Felde der Sokratik ist er viel weiter vorgedrungen als Dion. Nicht bloss auf die Ethik beschränkte er sich, so sehr er an sokratischer Stärke und Tugend sich erbaute und so viel er sie im Munde führte; er warf sich, — vielleicht um eine Schwäche seiner eigenen Natur zu bemänteln — sogar zum Anwalt der sokratischen Erotik auf[1]) und, was das Wichtigste ist, er übte das am Meisten für Sokrates Charakteristische, dessen dialektische Methode. Hier war der Uebergang zu dem Skepticismus, zu dem er sich eklektisch bald als Pyrrhoneer bald als Akademiker bekannte und mit dem er wohl auch seine Vorliebe für Aristoteles und dessen Weise, jedes Ding von zwei Seiten zu betrachten und zu erörtern, zu vereinigen wusste. In den elastischen Begriff der Sokratik liessen sich am Ende auch die Declamationen über paradoxe Themata[2]) einordnen, nicht bloss insofern hierdurch von rhetorischer Seite her die Skepsis unterstützt wurde, sondern auch im Hinblick auf den platonischen Sokrates und dessen Reden im Phaidros[3]). Sokratik.

der vor Allen gehört werden muss, wenn es sich um eine gerechte Würdigung Favorins handelt, ist Gellius. Dass er kein blinder Verehrer Favorins war, hat Nietzsche gezeigt Rhein. Mus. 23, S. 643 f. Und es verdient hier bemerkt zu werden, dass auch Gellius, wo er an Favorin etwas zu tadeln findet, auf kynischem Grunde steht (N. A. XIV 6). So zeigt sich noch einmal recht deutlich, wie schlecht sich der Kynismus mit Favorin vertrug und wie er alle, selbst seine Freunde, zur Polemik gegen ihn aufregte.

1) Nach Suidas schrieb er περὶ Σωκράτους καὶ τῆς κατ'αὐτὸν ἐρωτικῆς τέχνης. Vgl. hiermit Philostr. Vit. Soph. I 8 S. 8, 31 Kays: θερμὸς οὕτω τις ἦν τὰ ἐρωτικὰ κτλ. Vielleicht war speciell hiergegen Galens Schrift gerichtet πρὸς τὸν Φαβωρῖνον κατὰ Σωκράτους (Opp. ed. Kühn XIX S. 45).

2) Wozu auch die von Phrynichos citirte Schrift περὶ Δημάδους σωφροσύνης gehört, wie mit Recht schon Kayser (Heidelb. Ausg.) S. 183 angedeutet hat. Insofern erscheint es nicht nöthig diesen Titel zu ändern.

3) Doch ist auch möglich, dass sich in ihm eine Entwickelung von der Rhetorik zu überwiegender Philosophie und Skepsis vollzog und die Deklamationen über paradoxe Themata einer früheren Periode angehörten. Auf eine solche Entwicklung führt Plutarchs Schrift de primo frigido. Favorin, dem sie gewidmet ist, wird hier zum Schluss ausdrücklich zu skeptischer Vorsicht im Urtheil ermahnt. Einem fertigen Skeptiker gegenüber war dies kaum nöthig oder angebracht; desto mehr aber einem jungen Mann gegenüber, der sich seinen Weg erst suchte, und als solchen haben wir uns Favorin im Jahr 106 zu denken, in dem oder doch bald

Mündliche Gespräche.

Sein ganzes Leben und Treiben, wie es uns Gellius schildert, hatte einen sokratischen Anflug. An den verschiedensten Orten finden wir ihn, auf öffentlichen Plätzen und im Innern der Häuser; auch ihn begleiten seine Schüler [1]; überall knüpft er seine Gespräche an, aber er bringt sie nicht vorbereitet mit sich (o. S. 118) sondern lässt sie sich durch einen äussern Anlass aufnöthigen und sein Verdienst ist nur das altsokratische, dass er es versteht, von dem einzelnen Fall aus die Gedanken auf Fragen höherer und allgemeinerer Art zu lenken (Gell. IV 1, bes. 19). Unwillkürlich musste sich diese Art zu leben auch in seiner literarischen Thätigkeit spiegeln; wem jeder Tag neue Uebung in der schwierigen Kunst des Dialogs brachte, der wird die so gewonnene Fertigkeit auch als Schriftsteller ausgenutzt haben.

Einziger Dialog.

Wir wissen freilich nur von einem Dialog, den er verfasst hat [2], und auch von dem nur so viel, dass darin Epiktet und

nachher die Schrift Plutarchs verfasst ist (vgl. 12 p. 989 E u. Volkmann Leben und Schriften des Plutarch I S. 79). In Griechenland war damals Favorin schon gewesen, 16 p. 953 D lässt an einen gemeinschaftlichen Aufenthalt mit Plutarch in Delphi denken; auf einen späteren Aufenthalt bezieht sich Quaest. Conviv. VIII 10, 2, 1 wo Favorin einer Mahnung zur Skepsis nicht mehr bedurfte.

1) Besonders die Art wie sie ihm ans Bett der Wöchnerin folgen XII 1 erinnert an die Art wie sie bei Xenoph. Mem. III 11, 1 dem Sokrates zur Theodote folgen.

2) Wäre unter dem 'Ἀλκιβιάδης bei Galen I S. 41 K. der berühmte Alkibiades gemeint, so könnte die nach ihm benannte Schrift Favorins kaum etwas anderes als ein sokratischer Dialog gewesen sein und Favorinus würde dadurch gegen die Regel seines Lehrers Dion (o. S. 119, 3) verstossen haben. Werden wir nun schon dies letztere nicht ohne Noth annehmen, so spricht gegen diese Vermuthung auch der Umstand, dass in einem Dialog, an dem der ältere Alkibiades betheiligt war, doch nicht wohl von der Zweifelstheorie moderner Akademiker die Rede sein konnte. Es wird daher der »Alkibiades« wohl auf einen Späteren des Namens gehen, vielleicht den gebildeten Prätorianer, dem Phlegon sein historisches Werk gewidmet hatte (Photios bibl. cod. 97). Auch dann bleibt die Möglichkeit dass dieser spätere Alkibiades eine Figur des Dialogs war; aber auch die andere ist nicht ausgeschlossen, dass der Titel nur die Widmung bedeutet (Unterss. zu Ciceros philos. Schriften III S. 273, wozu sich jetzt noch mehr Beispiele fügen liessen). Als Widmung an Plutarch hat den Titel einer andern Schrift, des Πλούταρχος περὶ τῆς 'Ακαδημαϊκῆς διαθέσεως, verstanden Maass in Philol. Unterss. von Kiessling u. Wilam. III S. 135,

Onesimos ein Sklave Plutarchs [1]) mit einander im Gespräch waren (Galen I 41 K), und ausserdem, dass die Tendenz des Dialogs gegen Epiktet ging [2]); vermuthungsweise lässt sich noch hinzufügen, dass auch Favorin selber zugegen war [3]) und die Rolle etwa des Schiedsrichters spielte [4]). So gewinnen wir das Bild eines Dialogs der eklektischen Art: der echt sokratischen Manier entspricht sowohl dass die Personen benannt und der historischen Gegenwart entnommen sind, als auch, dass wissenschaftliche Streitfragen zur Verhandlung kommen; aristotelisch ist das Auftreten des Schriftstellers selber unter den Redenden; aber auch die kynische Würze fehlt nicht, da Sklaven oder doch solche, die wie Epiktet ehemals diesem Stande angehört haben, am Gespräche betheiligt sind. Da nach der Tendenz des Dialogs zu schliessen, Epiktet gegenüber dem Sklaven Plutarchs den Kürzeren zog, so wird das Ganze wohl eine Huldigung der Freundschaft für Plutarch gewesen sein [5]).

147; ebenso gut kann ja aber Plutarch auch eine Person des Dialogs gewesen sein. Worauf der Irrthum Zellers beruht der den Πλούταρχος fur identisch hält mit dem Dialog in welchem Epiktet und Onesimos sich unterredeten (III 2 S. 67, 1[3]), weiss ich nicht. — Uebrigens liegt kein Grund vor bei Galen a. a. O. mit Marquardt auch καὶ τοὺς ἄλλους zu streichen. Es ist zu schreiben καὶ μέντοι κἀν τῷ μετὰ ταῦτα γραφέντι βιβλίῳ τῷ 'Αλκιβιάδῃ καὶ τοὺς ἄλλους 'Ακαδημαϊκοὺς ἐπαινεῖ κτλ. Denn auch vorher hat es Galen für nöthig gehalten zu bemerken,' dass Favorin mit seiner Skepsis nicht allein stand, sondern darin auch mit den übrigen Akademikern sich in Uebereinstimmung befand.

1) Ein philosophisch gebildeter Sklave Plutarchs auch bei Gellius I 26, 5.

2) Dies folgt zum Mindesten mit Wahrscheinlichkeit daraus, dass Galen (XIX 44 K) περὶ τῆς ἀρίστης διδασκαλίας ὑπὲρ 'Επικτήτου πρὸς Φαβωρῖνον schrieb.

3) Denn Dialoge aus zweiter, dritter Hand waren selten und nur unter besonderen Zurüstungen möglich, wie namentlich Platons Symposion zeigt. Favorin wird also wohl den Dialog als einen erzählt haben, von dem er selbst Zeuge war.

4) Aehnlich wie zwischen dem Peripatetiker und Stoiker bei Gellius XVIII 1. Die streitenden Parteien vor einem Schiedsrichter agiren zu lassen, entspricht überhaupt einer Weise des späteren Dialogs, zu der schon Tacitus neigt (Dial. 4 f.) und von der wir Beispiele namentlichbei Plutarch finden. Vergl. o. S. 24, 2.

5) Maass a. a. O. S. 136 Anm. scheint auf Grund der Suidas-Worte

So verflicht sich der Dialog wieder mit der lebendigen Wirklichkeit und Umgebung seines Verfassers, mehr, so weit wir noch urtheilen können, als bei Dion. Freilich die Wurzeln dieser Form lagen bei Favorin so gut wie bei seinem Lehrer in dem Beiden gemeinsamen Kreise rhetorischer Studien und Interessen. Aber während sie bei Dion ohne Weiteres in die Literatur übergriffen und nur papierene Dialoge zur Folge hatten, nahmen sie bei Favorin den Umweg durchs wirkliche Leben, schufen zunächst echte mündliche Dialoge und wirkten von hier aus erfrischend auch auf ihre Nachbilder in der Literatur.

Plutarch.

Aehnlich wie Favorin stand in dieser Beziehung zum Dialog Plutarch.

Bei diesem Schriftsteller der Versöhnung und Milde treten die beiden Perioden, die rhetorisirende und die philosophische, noch weniger schroff aus einander als bei Dion. Zunächst freilich erscheint er überhaupt nicht als Rhetor, sondern ist bekannt als ein Philosoph, der sich namentlich für die Lösung moralischer und theologischer Fragen interessirt und auch Andere für dieses Interesse zu gewinnen sucht. Wir können seine philosophische Entwickelung noch einigermaassen verfolgen. Anfänglich mit Leidenschaft den Pythagoreern und deren mathematischen Studien ergeben, war er durch Ammonios in die Reihen der skeptischen Akademiker gezogen worden[1]. Um so weniger konnte es ihm an der üblichen

ἐφιλοτιμεῖτο καὶ ζῆλον εἶχε κτλ. anzunehmen, dass diese Freundschaft durch Rivalität getrübt wurde. Mir scheinen aber diese Worte nichts weiter zu bedeuten als wie man auch von Chrysipp sagen konnte, er habe mit Epikur im Vielschreiben gewetteifert.

1) Mit Bezug auf die Zeit, da das in de Ei Delphico mitgetheilte Gespräch spielt (während Neros Aufenthalt in Griechenland 66—68 n. Chr. 1 p. 385 B), konnte er von sich sagen (7 p. 387 F) τηνικαῦτα προσεκείμην τοῖς μαθήμασιν ἐμπαθῶς, obgleich er damals bereits sich in der Gesellschaft des Ammonios befand. Was er hinzufügt, τάχα δὲ μέλλων εἰς πάντα τιμήσειν τὸ Μηδὲν ἄγαν, ἐν Ἀκαδημίᾳ γενόμενος, sehen wir in Erfüllung gegangen Quaestt. Conv. III 1, 1 f. Denn hier erscheint er unter den Schülern des Ammonios bereits als derjenige, der sich am Besten auf die Weise des Lehrers versteht, dem daran lag die Schüler

rhetorischen Bildung fehlen, da gerade bei Vertretern dieser Philosophie, wie nicht am wenigsten Philons Beispiel zeigt, Philosophie und Rhetorik sich zu verbinden pflegten[1]. Er scheint einmal Freude an der Rhetorik als eine Jugendsünde zu bezeichnen[2]: also wird er sie wohl auch selber begangen haben. Die Profession der Rhetorik lehnt er freilich ab und erklärt sich nicht für competent über Fragen, die in diese Kunst einschlagen, zu urtheilen[3]. Unverhohlen ist sogar seine Verachtung für die hohlen Redekünstler, die Sophisten, und ihre Vorträge (σχολαί)[4]. Doch hat auch er den Rhetor, selbst in späterer Zeit, nicht ganz abgestreift[5]. Hängen geblieben ist ihm eine gewisse Vorliebe für den strengeren Atticismus lysianischer Färbung[6], dessen Geschmack sich gut zur Stimmung der Rhetorik.

zum eigenen Denken und Forschen anzuspornen. Es ist die Weise der skeptischen Akademie, deren Stempel Ammonios allen seinen Vorträgen zum Schluss aufdrückte, indem er mit einem Citat aus Xenophones den Inhalt derselben nur als wahrscheinlich zu bezeichnen pflegte (Quaestt. Conv. IX 14, 7, 1). Bei Plutarch ist nur von der Akademie schlechthin, nicht von der skeptischen, die Rede. Dies beweist um so mehr, dass damals die philonische Richtung in der Akademie die herrschende war und Antiochos und seine Anhänger für die Entwicklung dieser Philosophie nicht mehr als eine rasch vorübergehende Episode bedeuten (Unterss. zu Ciceros philos. Schr. II S. 237 ff.).

1) Cicero sagt de fato 3 mit Bezug auf die Akademie: cum hoc genere philosophiae quod nos sequimur magnam habet orator societatem. Als domina rerum galt bei den Akademikern die Beredsamkeit nach Cicero de nat. deor. II 148. Vgl. dazu Quintil. XII 2. 25. Aus de audiendo 9 p. 42 Df. muss man schliessen, dass eine Verbindung von Philosophie und Rhetorik auch in Plutarchs Sinne war.

2) De soll. anim. 1 p. 954 B f.

3) V. Cat. maj. c. 7. Auch dass er in der σύγκρισις des Cicero und Demosthenes (c. 1) eine Vergleichung der Beredsamkeit Beider ablehnt, gehört hierher. Der Commentar zum Gorgias, aus dem rhetorische Urtheile erhalten sind, wird mit Grund dem späteren Neuplatoniker gegeben.

4) Vit. Nic. 1. Präc. rei publ. ger. 15 p. 813 A 17. p. 814 C.

5) Im Allgemeinen vgl. Gréard La morale de Plutarque S. 34 ff. S. 331 f. Muhl Plutarch. Studien S. 24 f.

6) De audiendo 9 p. 42 D f. πειθὼ καὶ χάρις wird an Lysias auch de garrul. c. 5 gerühmt. Hiergegen sticht ab die Beurtheilung des Demosthenes (v. Dem. c. 9 ff.), die im Lobe durchaus nicht so hyperbolisch ist, wie z. B. bei Hermogenes, und den Tadlern ziemlich weiten Spielraum lässt. Plutarchs Stellung zur Rhetorik bedarf noch einer genaueren

skeptischen Akademie schickte, wenn auch keineswegs regelmässig damit verknüpft war. Ebenso kündigt den Rhetor an was wir über sein äusseres Auftreten erfahren und Anderes, was uns seine erhaltenen Schriften zeigen. Er führte zum Theil ein Wanderleben, wir treffen ihn an verschiedenen Punkten der alten Welt, in Rom selbstverständlich und Athen, in Alexandrien, Sparta, Sardes; und wenigstens für Rom, Sardes, Athen lässt sich noch nachweisen, dass er dort auch Vorträge hielt[1]). Zeigt sich schon hierin eine Aehnlichkeit mit den Sophisten, so wird dieselbe noch weiter bestätigt durch einige der erhaltenen Schriften. Auch wo dieselben sich nicht unzweideutig als Vorträge und Reden zu erkennen geben[2]), sagt es uns doch der rhetorische Charakter[3]), der

---

Untersuchung. Es frägt sich, ob nicht auch seine nachlässigere Behandlung des Hiatus (vgl. Lahmeyer De libelli Plutarchei qui de malignitate Herodoti inscribitur et auctoritate et auctore S. 85 ff. Schellens de hiatu in Plutarchi Moralib. Bonner. Diss. 1864 S. 4. Muhl Plutarch. Stud. S. 9) ihren Grund in der atticistischen Theorie hat, von der Cicero Orator 77 spricht. So würde sich erklären, weshalb er später im Meiden des Hiatus sorgfältiger gewesen zu sein scheint, so sorgfältig, dass er es selbst auf das Gebiet des Dialogs übertrug, wo es eigentlich nicht am Platze ist (Cicero Orat. 151): der jugendliche Fanatismus für den lysianischen Atticismus und gegen die isokratische Künstelei hatte sich gelegt und er machte nun einfach die Mode mit.

1) Rom: vgl. de curios. 15 p. 522 E. Volkmann I S. 66. Sardes: animine an corporis affection. c. 4 p. 501 F. Volkmann S. 62. Nach Athen gehört bellone an pace clariores fuer. Athen. theils wegen des Inhalts theils wegen ἡ πόλις ἥδε 2 p. 345 F. Nach Böotien gehören die Reden de esu carn. s. f. Anmkg.

2) Die Reden De esu carn. gehören einem Cursus an. Wie die zweite zu Anfang an die erste anknüpft, so verweist diese c. 7 p. 996 A auf frühere Vorträge, ähnlich wie Teles bei Hense S. 14, 7 (πρώην). Und zwar sind diese Vorträge in Böotien gehalten nach 6 p. 995 E. — De vitando aere alieno durch οἴεσθε 6 p. 829 E als Vortrag charakterisirt. — Virtutum doceri posse 1 p. 439 A u. 2 p. 439 C (ὦ ἄνθρωπον). — De unius in re publ. dom. Anfg.; auch hier die Fortsetzung eines früheren Vortrags, die διδασκαλία zur προτροπή 1 p. 826 B. — de Alex. fort. vgl. bes. or. II 1 p. 333 D.

3) Den man deshalb nicht ohne Weiteres, wie Volkmann I S. 181 ff. thut, als indicium der Unechtheit benutzen darf. — In Betracht kommen De superstitione. De fortuna. Aquane an ignis sit util. De vitioso pudore. De curios. De fortuna Rom. An vitios. ad infelic. suff.

sich nicht bloss in der Form zeigt[1]), sondern auch auf den Inhalt erstreckt[2]).

Unter das Spielzeug, wenn auch nicht unter das Handwerkszeug, der damaligen Rhetoren gehörte aber auch der Dialog. Daher finden wir die Ansätze zu dialogischer Gestaltung schon in den rhetorischen Schriften Plutarchs. Bedeutungslos ist, dass er seine Vorträge als διαλέξεις fasst[3]); bemerkenswerth dagegen, dass die Einwürfe ihm leicht zu Personen werden, dass er vergleichende Zusammenstellungen (συγκρίσεις) liebt[4]) und dieselben sich bis zum Streit (ἀγών) steigern lässt[5]). Als Zeichen des

Ansätze zu dialogischer Gestaltung.

---

1) Den Eindruck im Allgemeinen hat jeder. Eine genauere Zusammenstellung des Einzelnen, wie sie Schmid Atticism. für andere Schriftsteller gegeben hat, würde sich verlohnen. Als Singularität hebe ich das ἀπ' ἄλλης ἀρχῆς hervor, das wir de vitioso pud. 12 p. 534 A u. ebenso Aquane an ignis 10 p. 958 A lesen (vgl. Cicero de divinatione II 101).

2) Derselbe scheint nicht immer eine feste in sich geschlossene Ueberzeugung des Redners zu repräsentiren sondern bisweilen den jeweiligen Umständen sich anzuschmiegen. S. das o. S. 79 ff. über die Alexander-Reden Bemerkte. In den Reden de esu carn. lässt er seine Meinung über die Palingenesie im Unklaren: or. I c. 7 p. 996 B f. scheint er an sie zu glauben, or. I c. 5 p. 998 C ff. sie eher zu verwerfen, je nachdem die jeweilige Argumentation auf eine stärkere oder schwächere Betonung dieses Beweisstückes hinleitet. Unter diesem rhetorischen Gesichtspunkt ist daher a priori vollends nichts dagegen einzuwenden, wenn die Quellenuntersuchung dieser Schriften auf verschiedenartige Philosophen und insbesondere auf solche führen sollte, die wie die Kyniker Plutarch später und, nach seiner wissenschaftlichen Ueberzeugung, vielleicht überhaupt verpönt. Auch die Schrift de malignitate Herodoti lässt sich so als echt vertheidigen, wenn wir sie für ein rhetorisches Werk, namentlich aus Plutarchs Jugend halten, und ist deshalb schon von Lahmeyer S. 83 mit Dions Troischer Rede so wie mit Favorin's Korinthischer verglichen worden (vgl. noch Muhl Plut. Stud. S. 25 f.).

3) De unius in re publ. dom. 1 p. 826 B. de curios. 15 p. 522 B. Ueber den Namen I S. 58, 1. II S. 86, 2.

4) Die eine Hälfte seines literarischen Lebenswerkes bestand in solchen. In vergleichende Gegenüberstellungen löst sich aber auch ein Theil seiner philosophischen Erörterungen auf: so die Abhandlung Aquane utilior sit an ignis, De superstitione (ἄθεος und δεισιδαίμων zwischen denen der εὐσεβής nicht zu seinem Rechte kommt), Quomodo adulator ab amico intern.

5) Ἀρετή u. Τύχη stehen sich so gegenüber de fort. Rom. (bes. 3 p. 317 c). Φιλοσοφία u. Τύχη in den Alexander-Reden (bes. vgl. or. I Anfg.). Vgl. noch τύχη u. φύσις v. Demosth. c. 3. Ueber die Verwandtschaft der συγκρίσεις mit den Dialogen I S. 484, 3 II S. 24. 64.

Anhebens oder Nachlassens dialogischer Bewegung, bei einzelnen Schriftstellern oder in ganzen Zeiten, ist uns dergleichen längst bekannt. Die Kunst des Rhetors erweckt die Menschen der Vorwelt zu Leben und Rede (de esu carn. I 2 p. 993 C) [1]; sie gibt sogar den Thieren Sprache (ebenda 4 p. 994 E). Und so wird es wohl schliesslich der Zauberstab des Rhetors Plutarch und nicht der der Kirke gewesen sein, der dem Gryllos die Gabe der Rede verlieh und ihn so in Stand setzte, das nach ihm benannte [2]) Gespräch mit Odysseus zu führen.

Gryllos.

Keine Satire auf die Lehre Epikurs.

Neuerdings ist das Interesse für diesen Dialog durch Usener wieder geweckt worden [3]). Usener sieht darin eine Satire auf die Lehre Epikurs, die den Menschen, nach der Behauptung der Stoiker namentlich, zum Thiere erniedrigt: Gryllos selber sei ein verkappter Epikureer und die Sache der Thiere, die er zu führen vorgibt, in Wahrheit die seiner Schule. Richtig ist hieran, dass Gryllos bisweilen wie ein Epikureer spricht [4]), aber eben nur bisweilen; und ebenso gewiss ist, dass er andere Male nicht wie ein Epikureer, sondern vielmehr wie ein Kyniker [5]) und wie ein Peripate-

1) Ueber den Ausdruck φωνὴν λαβεῖν vgl. de rep. Stoic. 31 p. 1048 F. Diog. L. VI 9. ausserdem Teletis rell. S. 3 f. u. dazu Hense.

2) Ueber diesen Titel statt des früher üblichen Περὶ τοῦ τὰ ἄλογα λόγῳ χρῆσθαι s. Usener Epicurea praef. S. LXX. Ich habe ihn der Kürze und jetzigen Gewohnheit halber beibehalten. Für richtig halte ich ihn nicht. Die folgenden Betrachtungen über Zweck und Inhalt des Dialogs werden der Usener'schen Aenderung ihren Boden entziehen und ausserdem spricht gegen sie und für die überlieferte Form des Titels der Umstand dass Plutarch sonst seine Dialoge nicht wie Platon in der Regel nach den Personen sondern, wie Cicero und überhaupt die Späteren meistens, nach dem Inhalt benennt.

3) Usener Epicur. praef. p. LXX. Dazu Norden Fleckeis. Jahrb. Suppl. XVIII 303, 2. F. Dümmler Prolegomena zu Platons Staat S. 58, 2. E. Weber Leipz. Studd. X 145, 1. Rich. Heinze Xenokr. 153, 1.

4) Nämlich einmal c. 6 p. 989 B wo er in der Eintheilung der Begierden Epikurs Vorgange folgt (fr. 456 Usener) und ferner c. 4 p. 988 B indem er leugnet dass den Menschen von Natur schon Tapferkeit beiwohne (Usener zu S. 317, 8). Jene Eintheilung der Begierden finden wir auch de genio Socrat. 15 p. 584 D f., wo Niemand deshalb den Epameinondas des Epikureismus verdächtigen wird.

5) Dieser Schule entstammt die Voraussetzung, die den Worten c. 4. p. 987 F. ff. zu Grunde liegt, dass von Natur männliches und weibliches Geschlecht hinsichtlich der Tugenden sich gleich stehen: Diog. L. VI 12;

tiker[1]) redet. Ja, was besagt denn überhaupt jene Vergleichung der Epikureer mit Thieren, die nach Useners Meinung im Gryllos nur bis zur vollen Metamorphose gesteigert wäre? Entweder dass die Thiere nur im Genuss, nicht in höheren Aufgaben ihr Glück finden[2]) oder dass sie als völlig gedankenlos sich auch über die Götter keine Gedanken machen und deshalb der Seelenruhe (ἀταραξία), des epikureischen Lebensideals, im höchsten Maasse theilhaft werden[3]). Weder das Eine noch das Andere wird aber von Gryllos als ein Vorzug des Thieres vorm Menschen hervorgehoben[4]). Was insbesondere das Fehlen jeder Vorstellung von den Göttern betrifft, so wird es nicht benutzt, um daraus auf Erfüllung des epikureischen Lebensideals bei den Thieren zu schliessen, sondern gilt als Beweis von deren Intelligenz. Epikureisch ist dies keineswegs, da die Epikureer ja die Existenz der Götter nicht leugneten und daher das Fehlen jeder Vorstellung von ihnen unmöglich für ein Zeichen besonderer Klugheit halten konnten; wohl aber entspricht es der Ansicht älterer Sophisten, auf die noch dazu Gryllos ausdrücklich hinzuweisen scheint[5]).

---

vgl. noch Musonius bei Stob. Flor. IV S. 212 ff. Mein., der, gerade unter Hinweis auf die Thiere und ihre Behandlung, auch für Jungen und Mädchen dieselbe Erziehung fordert.

1) Den θυμὸς nennt er 4 p. 988 D ἀνδρείας βαφή τις καὶ στόμωμα. Dies erinnert an Aeusserungen des Aristoteles (fr. 94 ff. Akad. Ausg.) und der Peripatetiker (Cicero Tuscul. IV 43 mit Erklärr.), streitet aber mit der Ansicht nicht bloss der Stoiker sondern auch der Epikureer (Zeller III 1³ S. 453, 3).

2) Usener zu Epicur. S. 274, 23.

3) Plutarch Non posse suav. 8 p. 1092 A f.

4) Höchstens könnte man den ersterwähnten Gedanken angedeutet finden 6 p. 989 E: ἀλλὰ νῦν ἀπηλλαγμένος ἐκείνων τῶν κενῶν δοξῶν καὶ κεκαθαρμένος, χρυσὸν μὲν καὶ ἄργυρον ὥσπερ τοὺς ἄλλους λίθους περιορῶν ὑπερβαίνω, ταῖς δὲ σαῖς χλανίσι καὶ τάπησι οὐδὲν ἂν μὰ Δία ἥδιον ἢ βαθεῖ καὶ μαλθακῷ πηλῷ μεστὸς ὢν ἐγκατακλιθείην ἀναπαυόμενος. Hier wird aber viel mehr die Einfachheit, die Genügsamkeit betont, nicht der Genuss als solcher; die Worte lauten daher eher kynisch als epikureisch.

5) Der Dialog bricht nämlich jetzt mit folgenden Worten des Odysseus und Gryllos ab. Ὀδυσσ. Ἀλλὰ ὅρα, Γρύλλε, μὴ δεινὸν ᾖ καὶ βίαιον ἀπολιπεῖν λόγον οἷς οὐκ ἐγγίνεται θεοῦ νόησις. Γρύλλ. Εἶτά σε μὴ φῶμεν, ὦ Ὀδυσσεῦ, σοφὸν οὕτως ὄντα καὶ περιττόν, ἐκ τοῦ Σισύφου γεγονέναι; Offenbar spricht mit diesen Worten Gryllos sein Erstaunen darüber aus dass Odysseus, der doch von Sisyphos stammt, nicht auch die Ansicht seines

Sophistisch-rhetorisches Werk.

Die Philosophie unseres Gryllos erscheint daher wie zusammengeflickt aus den Lappen verschiedener Systeme und macht einen bunten, keineswegs so einheitlichen Eindruck, wie es der Fall sein müsste, wenn sie selbst ein Abdruck der epikureischen Lebensanschauung wäre. Wir haben also auch keine in philosophischem Sinne verfasste Satire auf die Epikureer vor uns [1]), sondern ein sophistisch-rhetorisches Werk, das als solches in verschiedenen Farben schillern konnte und dessen Aufgabe war die Paradoxie, dass die Thiere den Menschen auch geistig überlegen sind, dialogisch durchzuführen [2]). Die Anlehnung an den Mythos passt hierzu und ebenso erklärt sich daher die oberflächliche [3])

Vaters theilt und wie dieser die Existenz der Götter leugnet. Diese Ansicht äusserte Sisyphos in dem gleichnamigen Stücke des Kritias, das von Plutarch in den Moralia auch sonst benutzt worden ist und von ihm dem Euripides zugeschrieben wird. Aus ihr folgerte in weiteren jetzt verlorenen Worten Gryllos, dass also Odysseus der Sohn des Gottesleugners Sisyphos am wenigsten ein Recht habe den Thieren deshalb Vernunft abzusprechen weil ihnen die Vorstellung von den Göttern fehle.

1) Auch die an verschiedenen Punkten durchbrechende Polemik gegen die Stoiker beweist dies natürlich nicht. Gegen sie richten sich nicht nur die Bemerkungen über die τέχναι der Thiere 9 p. 991 D ff. (bes. p. 992 C wo sie Sophisten gescholten werden) sondern auf sie und die Kyniker ist auch der Hohn gemünzt der über Odysseus als den angeblich weisesten der Menschen ausgegossen wird (2 p. 986 C f. 3 p. 987 C. vgl. auch was 5 p. 988 F über die schon von Xenophon Mem. I 3, 7 gerühmte σωφροσύνη und ἐγκράτεια des Odysseus gesagt wird; auch das βασιλεῦ κεφαλλήν. 2 p. 986 E genügt nicht bloss der Etikette sondern steht zum Spotte da). Den Stoikern wird aber so arg mitgespielt weil in ihrer Theorie die Thiere am schlechtesten wegkamen.

2) Was wäre das auch für eine Satire auf die Epikureer, in welcher deren Ebenbild von sich bekennt dass es vor der Verwandlung ins Thier d. h. (nach Useners Auffassung) vor der Bekehrung zum Epikureismus nur äusseren Prunk und Reichthum, nicht aber Vernunft und Tugend zu schätzen vermocht habe (6 p. 989 E)!

3) Viel gründlicher und ernsthafter ist die Behandlung desselben Gegenstandes de sollert. anim. So wird hier mit Recht mehr Werth auf die Intelligenz gelegt die sich schon von Natur in den Thieren zeigt, als auf die scheinbare die erst bei der Dressur hervortritt: vgl. de sollert. anim. 12 p. 968 B f. 19 p. 973 A mit Gryll. 9 p. 992 A f. Ueber das Lehren und Lernen der Thiere unter einander vgl. de sollert. 19 p. 973 A f. mit Gryll. 9 p. 992 B. über deren selbstgewonnene Meisterschaft in verschiedenen Künsten und Wissenschaften vgl. de sollert. 20 p. 974 A ff. mit

und gelegentlich ins Burleske fallende[1]) Behandlung des Themas.

Natürlich schickt sich ein solches Werk besser für den jugendlichen Plutarch; und in die Jugend des Schriftstellers weisen auch die radicalen Ansichten über das Fleischessen und die Tödtung der Thiere[2]). Vielleicht hat er damit einmal die Neckereien heimzahlen wollen[3]), deren Zielscheibe er und sein Bruder Lamprias als Böoter in Athen waren[4]): darum ist es das böotische Wappenthier, die Βοιωτία ὗς[5]), die sich hier dem klügsten und gefeiertsten aller ionischen Helden an Verstand wie an Tugend überlegen zeigt. Abfassungszeit.

Auch ohne solchen Anlass lässt sich aber denken, dass es ihm eine Freude war, das Werk eines älteren Sophisten, dem Anlehnung an das Werk eines Sophisten.

Gryll. 9 p. 991 E f. De sollert. 13 p. 972 B f. werden sogar religiöse Gefühle bei den Thieren nachgewiesen; im Gryllos wurde dies, wie man trotz des verstümmelten Schlusses sagen kann, ignorirt (ebenso freilich Non posse suaviter vivi 8 p. 1092 B f.). Die Vergleichung fällt durchweg zu Gunsten von de sollert. an. aus, wo die Behandlung sich auf mehr Beispiele stützt und mehr wissenschaftlichen Sinn oder doch mehr wissenschaftliche Absicht verräth.

1) Hierher gehört was 4 p. 988 B 5 p. 989 A. über die Penelope und p. 987 F über die Tapferkeit der Krommyonischen Sau u. s. w. gesagt wird. Mit dem Spott über die epikureische Lebensansicht hat dies nicht das Geringste zu thun. Ueber chronologische und historische Möglichkeiten setzt sich die Komödie, die in einer Welt der Wunder lebt, natürlich hinweg: daher die Bemerkung über das Ἀχιλλεὺς Καλὸς im Heiligthum des Ptoischen Apoll 7 p. 990 E, die schon Reiske aufgefallen war.

2) 9 p. 991 C ff. Hiermit stimmt überein de esu carn. I c. 2 f. II 3 p. 997 E ff., also eine Schrift die man ebenfalls der früheren Zeit Plutarchs zuzuweisen pflegt. Ruhiger und maassvoller spricht er sich über dieselbe Frage aus de sollert. anim. 7 p. 964 D u. F. de tuenda sanit. 16 p. 131 F f.

3) Bekannt ist dass auch dem Lieblingsdichter Plutarchs, Pindar, deshalb einmal die Galle übergelaufen war.

4) Quaestt. Conviv. II 2, 1. IV 6, 1, 1 f. IX 2, 3, 1. Hiermit vgl. de esu carn. I c. 6 p. 995 E.

5) Es ist wirklich ein böotisches Schwein: wenigstens zeigt es sich mit böotischen Angelegenheiten sehr vertraut 4 p. 987 F ff. 7 p. 990 D f. p. 991 A. s. jedoch auch folg. Anm. — Durch die Belehrung, die dem Odysseus durch das Schwein zu Theil wird, wurde der Sinn des Sprichwortes ἡ ὗς τὴν Ἀθηνᾶν, an das Plutarch anderwärts (v. Demosth. 11) erinnert, gewissermaassen umgekehrt.

er den Inhalt entnahm[1]), dialogisch zurecht zu machen. Es war dies echt rhetorisch: die Thiere sollten ihre Sache selbst führen; gerade wie die alte Rhetorik, was für Palamedes zu sagen war, diesem selbst in den Mund legte. Dies formale Verdienst braucht man Plutarch nicht zu verkümmern und etwa eine Menippea im Hintergrunde zu wittern; Motive der äsopischen Fabel und der altattischen Komödie können darum im Allgemeinen doch auf ihn gewirkt haben. Eigentliche Vorgänger hat er nicht gehabt[2]); wohl aber Nachfolger, die beflissen waren, das von ihm, wie es scheint, zuerst gebrauchte Motiv in der Ausführung noch mehr zu erweitern[3]).

Gastmahl der Sieben Weisen. So viel und so wenig als der Gryllos hat noch ein anderer Dialog Plutarchs mit der Philosophie zu thun, das Gastmahl der Sieben Weisen[4]). Wie dort die Schrift eines unbekannten Sophisten zu einem Gespräch war gestaltet

1) Was Odysseus vermuthet (5 p. 988 E) wird von Gryllos bestätigt, dass er als Mensch Sophist war (6 p. 989 B) und bei Sophisten Unterricht hatte (9 p. 992 C). Als Hindeutung auf eine historische Persönlichkeit, der Plutarch für den Inhalt seiner Schrift zu Danke verpflichtet war, würde man dies vielleicht nicht fassen, wenn nicht Gryllos ausserdem Kreta als seine Heimath bezeichnete (6 p. 989 E.). Und für diese Bezeichnung weiss ich keinen genügenden Grund, wenn es nicht wirklich einen kretischen Sophisten gab dessen Ansicht der Gryllos Plutarchs darstellt: denn die allerdings ebenfalls berüchtigte Trägheit und Stumpfheit der Kreter lässt sich in diesen Zusammenhang nicht hereinziehen.

2) Wenn auch redende Thiere in der dialogischen Literatur nichts Neues waren, s. I S. 338 ff.

3) So zuerst Gelli in La Circe, sodann La Fontaine, s. in Les grands Écrivains de la France (Oeuvres de La Font.) III S. 178 ff. In dieser erweiterten Form war es eine Zeit lang sehr in Mode, wie die Acerra Philologica (von Heldekker, Zürich 1708) S. 269 ff. und bes. S. 271 zeigt. Plutarch selber hat sich auf das Gespräch zwischen Odysseus und Gryllos beschränkt. Das können wir sagen obgleich sein Werk nicht vollständig erhalten ist (5 p. 986 B). Ausser dass der Schluss fehlt, ist eine Lücke vielleicht noch vor c. 9 p. 991 D; der Anfang ist zwar abrupt, aber nicht mehr als sich mit der Observanz des Dialogs und namentlich des rhetorischen Dialogs verträgt (s. o. S. 107, 3).

4) Die früher angezweifelte Echtheit des Dialogs hat in neuerer Zeit wieder Vertheidiger gefunden, den gründlichsten bis jetzt in Georg Herrmann Quaestt. critt. de Plutarchi Moralib. Hall. Diss. 1875. Vgl. dazu Wilamowitz Herm. 25, S. 196 ff. Muhl Plut. Studd. S. 27 ff. Vielleicht dient auch die oben folgende Erörterung dazu den Glauben an die Echtheit zu unterstützen oder doch Hindernisse desselben zu beseitigen.

worden, so sollte hier der Roman der Sieben Weisen in einen Symposion-Dialog zusammengepresst werden. Mit der Behandlung dieser Sage greift Plutarch in einen lang und breit fliessenden Strom der Ueberlieferung ein. Immer und immer wieder im Laufe der Jahrhunderte erscheinen die Gestalten der Sieben Weisen, Griechisches und Römisches verknüpft sich in ihrer Legende mit Orientalischem, Heidnisches mit Christlichem; in mehr oder minder abgeschmackter Form wird dieselbe den letzten Zeiten des Alterthums, darüber hinaus auch dem Mittelalter erzählt. Aber kaum erkennt man in diesen blassen Schemen Gebilde wieder, die der Jugend des hellenischen Volkes entstammen und deren historisches Leben einstmals im Glanz der Dichtung erstrahlte und verschwand.

Die Sage von den Sieben Weisen.

Von früh auf hat das griechische Volk nach Typen der Klugheit gesucht, in denen der beste Theil seines eigenen Wesens sich verkörperte; und Pittakos, Solon, Thales und Andere sind in historischer Zeit zu solchen erhoben worden, wo nicht unter Anleitung, so doch mit Bestätigung des delphischen Orakels[1]), das auch hier sich in feiner Fühlung mit dem Denken und Empfinden des Volkes gehalten zu haben scheint. Ein festes Maass musste natürlich dem Anwachsen dieser Weisen-Schaar gesetzt werden. Ein solches war aber auch längst gegeben in der Siebenzahl der Helios-Söhne, die in der Vorstellung eines alten Mythos ebenfalls als die Weisesten ihrer Zeit hafteten[2]): nichts anderes als die neuen Helios-Söhne einer jüngeren Zeit sind die sogenannten Sieben Weisen, nicht die natürlichen, aber die Adoptivkinder des pythischen Gottes, dessen Wesen mehr und mehr mit dem des Sonnengottes sich ausglich. Diese beschränkte Zahl[3]) Stellen im hohen Rathe

1) Am frühesten bezeugt ist ein solches Orakel für Myson ὃν Ἀπόλλων ἀνεῖπεν ἀνδρῶν σωφρονέστατον πάντων. Der Vers gehört nach Diog. L. I 107 dem Hipponax (= PLG³ fr. 45). Ihn trotzdem mit ten Brink Philol. 6, 223 dem Kallimachos zuzusprechen haben wir keinen genügenden Grund. »Varia illius fabulae exornatio Hipponactis aetate est posterior« wie ten Brink sagt, mag richtig sein, trifft aber hier nicht zu, da der angeführte Vers eine Ausschmückung der Fabel von den Sieben Weisen noch gar nicht voraussetzt sondern lediglich Apollons Erklärung über Mysons σωφροσύνη enthält.

2) Pindar Ol. VII 71: ἔνθα Ῥόδῳ ποτὲ μιχθεὶς τέκεν (Helios) Ἑπτὰ σοφώτατα νοήματ' ἐπὶ προτέρων ἀνδρῶν παραδεξαμένους Παῖδας κτλ. u. dazu Böckh.

3) Die Zahl steht fest. Es war ein Missverständniss Grote's, wenn

griechischer Weisheit forderte den Wettbewerb der Stämme und Städte heraus, deren jede so gut es ging würdig darin vertreten zu sein wünschte[1]). Die schon begonnene Arbeit des Mythos wurde hierdurch weiter gefördert. Jeder Hellene suchte und fand in den Sieben sein Ideal der Weisheit wieder.

Wie die Götter erschienen sie verschieden nach Menschen und Zeiten. Zunächst natürlich sind sie Repräsentanten der Weisheit des Volkes und verwalten dessen Sprichwörterschatz, verkünden daneben aber auch als edelsten Kern desselben die Weisheit des delphischen Gottes. Als im fünften Jahr-

Sophistik. hundert die Sophistik Griechenland überfluthet, müssen auch sie der neuen Weisheit dienen[2]), ebenso wie sie bald nachher

---

er Hist. of Gr. IV 127 (4. Ausg. London 1854) sagte »neither the number nor the names, are given by all authors alike«. Wenn bisweilen mehr als sieben angeführt werden, so hat dies nur den Sinn dass sie zur Auswahl stehen. Auch die Zahl der sieben Helden vor Theben steht fest, die Namen nicht so ganz: s. Bethe Thebanische Heldenlieder S. 84 ff.

1) O. Bernhardt, Die sieben Weisen Griechenlands (Sorau 1864) S. 8.

2) Zu Sophisten macht sie freilich nur Sokrates bei Platon Protag. p. 343 A. Aber er will doch eben damit die Weise der Sophisten, namentlich des Protagoras (p. 316 D f.) persiffliren. Hippias selbst im Hipp. Maj. p. 282 C f. fühlt sich zwar einem Pittakos Bias Thales überlegen, erkennt sie aber doch als Seinesgleichen an; auch sie sind Sophisten, nur ist er ein grösserer. Gegen Hippias mag sich auch in Sokrates' Rede im Protag. p. 342 C die Stelle richten, in der von dem Verkehr der Lakedämonier mit Sophisten die Rede ist; denn dass er auf seinen Reisen am häufigsten nach Lakedämon gekommen ist, sagt er selber Hipp. Maj. p. 281 B (vgl. p. 283 B ff.). In seinem Sinne mag es daher noch besonders sein, wenn in derselben Rede Sophisten und Lakedämonier geistig einander genähert werden und es ist nicht nöthig eine den Umständen nach entferntere Beziehung auf Antisthenes anzunehmen (F. Dümmler Akademika S. 51, 1). Nicht minder entspricht es seinem Sinne dass überhaupt nach der alten Weisheit der Hellenen geforscht wird (p. 342 A ff.): denn er befliss sich der gesammten ἀρχαιολογία (Hipp. Maj. p. 285 D). Da nun ausdrücklich eine Nachricht über Thales auf ihn zurückgeführt wird (Diog. L. I 24), so wird es nicht unwahrscheinlich dass die Sieben Weisen einen Gegenstand schon seiner Studien bildeten und von ihm zu Sophisten ausstaffirt wurden. Ja im Hippias Maj. p. 282 A, scheint sogar ein bestimmtes Zeugniss für diese Thätigkeit vorzuliegen: denn ausdrücklich sagt hier Hippias, dass er von Pittakos Bias Thales und ihresgleichen öfter und immer lobend rede. — Bei Plutarch Themist. 2 findet sich ebenfalls die Ansicht dass von den Sieben bis zu den Sophisten

ein Hauch sokratischer Weisheit berührt und sie aus Weisen in solche, die nur nach Weisheit streben, aus σοφοὶ in φιλόσοφοι verwandelt[1]). Rasch vollzog sich nun die weitere Metamorphose, die sie aus Männern des öffentlichen Lebens und der Praxis in lichtscheue Gelehrte und Theoretiker umschuf. Diese Metamorphose, die sich schon im Hippias Major ankündigt[2]), blieb aber nicht ohne Rückschlag. Während Hippias Major.

sich eine διαδοχή hinzieht, diese nur mit einer Modification die Thätigkeit jener fortsetzen. Vergl. u. S. 136, 1.

1) Wenigstens scheint mir dies der Grundgedanke der Erzählung vom Dreifuss und ihrer Varianten zu sein (Diog. L. I 27 ff. Bohren De septem sapientibus S. 48 ff.). Nach einer Fassung derselben wurde durch das pythische Orakel der Dreifuss als Preis der Weisheit ausgesetzt: Thales lehnte ihn von sich ab, ebenso die Uebrigen, bis ihn endlich Solon dem delphischen Gotte weiht. Bezeichnender Weise muss es gerade ein Athener sein, der die Einsicht hat dass Weisheit nicht bei den Menschen sondern nur bei den Göttern ist. Die Geschichte erinnert hierdurch noch mehr an das was von Sokrates erzählt wird: auch hier lehnt derjenige, der in Folge eines delphischen Orakelspruchs zunächst für den Weisesten gehalten wird, der Athener Sokrates, es ab als solcher zu gelten und versucht es mit Anderen, denen er mehr Weisheit zutraut (Platon Apol. p. 21 A ff.), aber sie bestehen die Probe nicht und das Ende ist auch hier die Erkenntniss dass die σοφία den Göttern vorbehalten ist, für die Menschen nur die φιλοσοφία übrig bleibt (Platon Phaidr. p. 278 D f.). Nur in einer Variante der Dreifussgeschichte ist dieser Gedanke wenn auch nicht ausgelöscht, so doch stark verdunkelt: hiernach (Diog. L. I 28 f.) ist es nicht ein Dreifuss der wandert sondern eine Schale, diese gelangt zuerst an Thales und macht hierauf die Runde bis sie zu ihm zurückkehrt, worauf er sie allerdings ebenfalls dem Apollon stiftet, aber nicht als Zeichen von dessen aller menschlichen überlegenen Weisheit sondern triumphirend mit der prahlerischen Aufschrift dass er, Thales, zweimal den Preis der Weisheit empfangen. Die Abweichung dieser Variante von der andern erscheint charakteristisch, sobald wir bedenken dass ihr namhaftester Vertreter in der Literatur Kallimachos war; sie spiegelt so betrachtet, wenigstens in dem vornehmsten der Sieben, in Thales, ebenso den alexandrinischen Gelehrtendünkel wie die andere die sokratische Bescheidenheit. Die Bescheidenheit der Sieben fand in der Dreifussgeschichte schon Melanchthon ausgedrückt (Opp. ed. Bretschn. XI S. 332) und derselbe verglich sie schon mit dem Wissensdünkel nicht bloss seiner sondern auch der alexandrinisch-römischen Zeit (Martial VIII 18, 10).

2) p. 281 C. Für Thales war auch schon im Theaitet p. 174 A vorgearbeitet. Wenn übrigens im Hippias Major neben Bias Pittakos und Thales auch Anaxagoras genannt wird, so darf dies nicht ohne Weiteres als ein Ausweichen in die Naturphilosophie gefasst werden: vielmehr

Theophrast. noch Theophrast, wie es scheint, sich dieselbe zu Nutze machte, um bei der Gründung des peripatetischen Museion auf die Sieben Weisen als Vorbilder eines der Theorie gewidmeten Lebens hinzuweisen und ihren Thiasos als das Muster des seinigen hinzustellen[1]), nahm umgekehrt sein Mitschüler Di-
Dikaiarch. kaiarch sie für das von ihm vertretene Ideal eines praktischen Lebens in Anspruch, indem er durch die Nebel des Mythos hindurch auf ihr ursprüngliches historisches Wesen hinwies

muss man sich daran erinnern, dass auch nach Hermippos bei Diog. L. I 41 (Bohren De septem sapp. S. 32) Anaxagoras von Manchen unter die Sieben gezählt wurde. — Myson als Misanthrop, der aus dem Leben in die Einsamkeit flieht, gehört auch hierher (Aristoxenos bei Diog. L. I 107. Mahne S. 94). Vielleicht war diese Auffassung eine Folge schon der Strömung, durch die Timon und Monotropos mit ihren Geistesverwandten in der Zeit des peloponnesischen Krieges emporgetragen wurden.

1) Wenigstens hat Theophrast sie sich als einen Thiasos vorgestellt: das ist die einfachste Deutung der bei Athen. XI p. 463 C aus seiner Schrift περὶ μέθης (fr. 120 W) citirten Worte, die ihnen schon Bernhardy Gr. Lg. I S. 342 gegeben hat. (Auch Plutarch Conviv. VII Sap. 2 p. 148 A kennt wiederholte Symposien der Sieben). Hiermit stimmen die Vorstellungen anderer Peripatetiker überein. Wenn Demetrios von Phaleron, der Schüler Theophrasts, die Proklamirung ihrer Weisheit in einem und demselben Jahr, dem des Archon Damasias (Diels Abb. d. Berl. Ak. 1885 S. 11 ff.), erfolgen lässt (Diog. L. I 22), so liegt dieser sonderbaren Angabe kaum ein anderer Gedanke zu Grunde, als dass der Thiasos auch sein Stiftungsjahr gehabt haben müsse. Um die Wahl dieses Jahres zu erklären, dient dass Solon damals, als er der Versuchung widerstand sich zum Tyrannen auszurufen (Diels a. a. O. S. 13), die höchste Probe der Weisheit gegeben hatte (Plutarch Conv. VII Sap. 2 p. 147 C), dass Thales zu derselben Zeit die berühmte Sonnenfinsterniss voraussagte (Diels a. a. O. S. 11, 2) und dass der στεφανίτης ἀγών in Delphi erneuert wurde, mit einem solchen Anlass aber die feierliche Verkündigung der Sieben als der Weisesten leicht verbunden gedacht werden konnte. — Aber nicht bloss in der Art des Zusammenseins, sondern auch in den Wirkungen stellte man sich ihre Verbindung nach dem Bilde einer Philosophenschule vor. Nachfolger und Schüler sollten sich an sie angeschlossen, eine διαδοχή bestanden haben, aus welcher uns Mnesiphilos, der Berather des Themistokles (Plutarch Them. 2 Conviv. VII Sapp. 11 p. 154 C. Clem. Alex. stromat. I c. 14 p. 354 P.) genannt wird: so erklärt sich, dass der Peripatetiker Antisthenes (Zeller Ber. d. Berl. Ak. 1883 S. 1073. Phil. d. Gr. II 2 S. 933, 2[3]) eine die Sieben angehende Notiz (Diog. L. I 40) in den Διαδοχαί geben konnte. — Solche Voraussetzungen bilden endlich auch den Grund der Fabeln Lobons über ihre literarische Thätigkeit. — Die allgemeinen Ursachen, die dazu führen konnten die Sieben Weisen zu einem

und sie den Zeitgenossen als lebenskluge Männer, namentlich als Politiker anpries [1]).

Mit der Vollendung dieses Kreislaufes ist die Entwicklung der Legende zunächst abgeschlossen, wenigstens für die Wissenschaft und Literatur des Alterthums. Als wenn sie ein Gefühl davon gehabt hätten, dass ihre Philosophie den Bruch mit dem althellenischen Lebensideal bedeute, haben weder die Stoiker noch die Epikurer Gebrauch von ihr gemacht: sie fanden die Ideale der Weisheit, soweit sie solche gelten liessen, im eigenen Hause [2]). Erst eine spätere Zeit, die von den Idealen der älteren zehrte, hat wieder auf die Sieben zurückgegriffen [3]) und einer ihrer Wortführer, Plutarch, predigt durch ihren Mund was ihm am Herzen liegt, Einfachheit des Lebens [4]) und skeptische Behutsamkeit des Urtheils [5]).

Aber nicht bloss hierdurch macht sein Gastmahl der Sieben Weisen Epoche, sondern auch als eine Neuerung in der Symposien-Literatur. Zu einer Zeit, da dieser Literatur- Neuerung in der Symposien-Literatur.

Collegium zu verbinden, sind gut bemerkt von Röpell Philol. 3 (1848) S. 38. Bernhardt, Die sieben Weisen S. 9.

1) Diog. L. I 40. Cicero de orat. III 147 (Christ. Prolegg. ad Iliad. S. 17, 1). Es wird doch wohl kein Zufall sein, dass diese Auffassung mit Dikaiarchs Lebensideal zusammentrifft, um so weniger als wir dasselbe Zusammentreffen auch bei Theophrast beobachten. In der »tanta controversia«, die über das Lebensideal zwischen beiden Philosophen entbrannt war (Cicero ad Att. II 16, 3), werden die Sieben Weisen noch besonders den Stoff zu einer controversen Erörterung geliefert haben.

2) Vgl. Unterss. zu Ciceros philos. Schr. II 1 S. 286 f. Nur die Pyrrhoneer machten vielleicht damals einen Versuch sich für die Nachfolger der Sieben auszugeben und deuteten zu diesem Zweck deren Sprüche in eine skeptische Lebensansicht um (Diog. L. IX 71). Spätere Kyniker, um auch sich einen Platz im Rath der Weisen zu sichern, schoben vielleicht den Anacharsis ein (R. Heinze Philol. 50, 466 f.). Auf der andern Seite scheint darin, dass gleichzeitig Kallimachos ihre Legende in Choliamben erzählte, eine Verhöhnung derselben zu liegen, wie richtig ten Brink Philol. VI S. 220 bemerkt; den Anfang das Wesen der Sieben ins Komische zu ziehen macht schon die Anekdote bei Platon Theaitet p. 174 A (Diog. L. I 34).

3) Quintilian V 11, 39 sagt: jam illa septem praecepta sapientium nonne quasdem vitae leges existimamus?

4) Vgl. Solons Rede c. 16.

5) Vgl. Pittakos' Auslegung des μηδὲν ἄγαν c. 20 p. 163 D, womit Plutarchs Auffassung des Spruchs de Ei Delph. 7 p. 387 F und weiterhin

zweig bei den Römern anfing Früchte zu tragen[1]), war er bei den Griechen verdorrt[2]). Plutarch ist der Erste, der ihn wieder ins Leben gerufen hat. Und auch hier sind wir so wenig als beim Gryllos genöthigt ihm alle Selbständigkeit der Composition abzusprechen. Freilich der Gedanke eines Symposions der Sieben spukte schon längst in den Köpfen der Griechen. Die Sage folgt nur dem Triebe der Selbsterhaltung, wenn sie ihre Gebilde um einzelne bedeutende Mittelpunkte gruppirt, sei es dass diese Mittelpunkte in grossen Ereignissen liegen oder localer und persönlicher Natur sind. So führte sie die Sieben Weisen zusammen an glänzenden Fürstenhöfen der Zeit, des Kroisos oder Periander, wie sie die Helden des Mittelalters um Karl und Artus schaarte; sie versammelte sie um die Heiligthümer Apolls, wie später die Ritter um den Gral. Durch die Vergleichung mit den Sophisten, vollends seit der Constituirung zur Tafelrunde, zum Thiasos, war auch die Vorstellung nicht bloss eines, sondern wiederholter Symposien gegeben[3]). Dionysos sollte Richter über ihre Weisheit sein (Plat. Sympos. p. 175 E). Trotzdem haben wir keinen sicheren Anhalt, dass irgend Jemand vor Plutarch diese vage Vorstellung in einem Literaturwerke fixirt hätte[4]).

---

auch die Anm. 2 erwähnte der Pyrrhoneer übereinstimmt. Ueber μηδὲν ἄγαν als Parole der Skeptiker s. jetzt Simon Sepp, Pyrrhoneische Studien (Erlang. Dissert. 1893) S. 19 f.

1) o. S. 7. 19. 40. 44 ff.

2) Das müssen wir doch daraus entnehmen, dass Plutarch in der Einleitung zu seinen Quaestt. Conv. es für nöthig hält, das ganze Unternehmen zu entschuldigen, und als jüngsten seiner Vorgänger den Akademiker Dion nennt. In wie weit die Συμποσιακά des Didymos (Schmidt S. 368 ff. vgl. I S. 361, 2) dialogisch gestaltet waren, ob auch nur so weit als Plutarchs Quaestt. Conv., steht dahin; und ebenso was von Meineke's Vermuthung (Anal. Alex. S. 378 f.) zu halten ist, dass die Λέσχαι des jüngeren Herakleides Ponticus ein Symposion in Versen darstellten. Ueber Archetimos s. u. Anm. 4.

3) Vgl. noch Lehrs de Aristarchi stud. Hom.[3] S. 209, 129.

4) Trotz des «Convivium Ciceronis» und der Abhängigkeit desselben von Demetrios von Phaleron kann man diesem doch eine solche Erfindung mit einiger Wahrscheinlichkeit nicht zuschreiben (Traube im Rhein. Mus. 47 (1892) S. 564 f.), da sein Werk mehr historischer Art gewesen zu sein scheint. Ebenso hatte Didymos in seinen Symposiaka die Sprüche der Sieben wohl nur als eine der Materien für Symposion-Gespräche erwähnt (Schmidt S. 372 f.). Am ersten könnte noch Archetimos von

Was bewog Plutarch dazu es zu thun? Eine auf die Reform des Lebens überhaupt oder speciell der Symposien der Wirklichkeit hinzielende Tendenz, wie wir sie an andern literarischen Symposien beobachten (o. S. 45), war es nicht: sie fehlt zwar auch bei ihm nicht[1]), aber sie tritt nicht als Hauptgedanke Tendenz auf Reform.

Syrakus als Vorgänger Plutarchs gelten: denn da er fingirte, einer der Theilnehmer des Symposions gewesen zu sein (Diog. L. I 40), muss er von diesem eine sehr detaillirte Schilderung gegeben haben. Insbesondere da auch Plutarch für den Erzähler seines Symposions, für Diokles, sich der gleichen Fiktion bedient, hat schon Röper (Philol. 3,38) hieraus geschlossen, dass beide Werke gleichartig waren. Ueber die Priorität ist damit freilich noch nicht entschieden, und die Möglichkeit wenigstens scheint mir nicht ausgeschlossen, dass Archetimos nach Plutarch schrieb.

1) Die Unflätigkeit kynischer Symposien musste ihm ebenso zuwider sein wie die Pedanterie philosophischer und grammatischer: möglich ist, dass er gegen beide auch hier protestiren wollte, wie er dies anderwärts gethan hat (s. u.) und wie dies auch Epiktet Diatr. I 26, 9 thut. vgl. auch o. S. 44 ff. Das Disputiren über dialektische Spitzfindigkeiten scheint besonders der Stoiker Antipater in seinem Thiasos (Athen. V p. 186 A) gepflegt zu haben (Athen. a. a. O. C). — Ermahnungen zur Einfachheit haben wir schon oben S. 137, 4 gefunden. In Bezug auf die Einrichtung des δεῖπνον wird sie auch 4 p. 150 C f. durch das Beispiel Perianders empfohlen, der sich gegen seine sonstige Gewohnheit dazu bequemt hat mit Rücksicht auf die »guten und weisen Männer« die seine Gäste waren. Von allem Anfang an giebt Thales eine Probe seiner Genügsamkeit, indem er die allen Gästen von Periander dargebotene Fahrgelegenheit verschmäht und es vorzieht mit seinen beiden Begleitern den Weg von Korinth nach Lechäum zu Fuss zurückzulegen (2 p. 146 D). Zum Schluss wird den Musen und zwei Wassergottheiten, Poseidon und Amphitrite, die Spende gebracht, doch wohl nicht Poseidon als dem Herrscher des Isthmos und seiner Meere, sondern um daran zu erinnern, dass die Factoren des Muster-Symposions gebildete Unterhaltung und Mässigkeit sind (über die Musen vgl. noch 13 p. 156 D). Dionysos soll deshalb auch nicht mehr der Gott des Weines und der Trunkenheit, sondern der φιλοφροσύνη u. s. w. sein c. 13 p. 156 C. — Eine andere Art Reform hat Plutarch vielleicht dadurch bezweckt, dass er auch Frauen an seinem Symposion theilnehmen lässt, die Frau des Periander Melissa und Kleobulos' Tochter Eumetis 4 p. 150 B 5 p. 150 D. Nichts berechtigt zu der Annahme, dass damit ein Vorwurf gegen die beiden erhoben werden solle. Dann müssen wir aber hierin einen Verstoss gegen die altgriechische Sitte überhaupt und nicht bloss gegen die attische erblicken. Cornelius Nepos' Worte (Präf. § 7) lauten in dieser Hinsicht zu bestimmt und sind auch durch Wyttenbach zu p. 150 B nicht umgestossen worden (vgl. auch Hermann-Blümner Privatalterth. S. 73, 3). Diese Abweichung von der alten Sitte stand aber nicht bloss auf dem Papiere, sondern hatte zu

hervor. Ebenso wenig erhebt sich sein Symposion zu den Höhen philosophischer Speculation wie das platonische oder verliert sich in das Detail der Einzelwissenschaften wie die medicinischen und grammatischen. Was vielmehr jeden Leser als der eigentliche Kern des Ganzen fesseln muss, sind Sammlungen von kurzen Sprüchen der Sieben sowie Nachrichten über ihr Leben und solche Männer die zu ihnen in Beziehung standen [1]).

Spruchsammlung.

Plutarchs Zeit mindestens in Chaironeia Geltung (Quaestt. Conviv. VII 8, 4 p. 712 F). Vielleicht war es eine Folge römischen Einflusses. Diese Neuerung (im Symposion übrigens bis zu einem gewissen Grade motivirt, weil das Symposion sich an ein Fest der Aphrodite anschliesst und zu diesem ein Traum der Melissa den Anlass gegeben hatte 2 p. 146 D) nun mochte Plutarch sanctioniren wollen, indem er sie anachronistisch in sein Idealbild altgriechischen Lebens übertrug. An einen Anachronismus, der ihm unabsichtlich entschlüpft wäre, ist nicht zu denken: denn diese Abweichung namentlich von Platons und Xenophons Symposion musste ihm auffallen, da sonst sein Werk voller Erinnerung gerade an diese beiden ist. Die reformirende Tendenz tritt auch darin hervor, dass der Wohlanstand aufs Peinlichste gewahrt wird: Melissa hat ihren Platz neben dem Gatten und Eumetis als Mädchen darf überhaupt nicht liegen, sondern muss sitzen (4 p. 150 B: vielleicht ist statt παρὰ τὸ δειπνεῖν zu schr. π. τ. δεῖπνον, so dass sie gar nicht unter den Gästen gesessen hätte; nach Xenoph. Sympos. I 8, den Wyttenbach z. St. anführt, könnte man auch π. τὸν πατέρα oder etwas ähnliches vermuthen); und beide gehen hinaus als der Anfang zu stärkerem Trinken gemacht wird (13 p. 155 E) vgl. auch über Eumetis 10 p. 154 B.

1) Diese acute dicta sind über das Ganze verstreut. Bisweilen treten sie in ganzen Reihen auf angeschlossen an eine gestellte Frage, so über die Tüchtigkeit des Herrschers 7, über die beste Verfassung 11, über die Oikonomia 12. Nicht immer aber werden sie von ihren Urhebern aus gegebenem Anlass improvisirt, sondern bisweilen werden bekannte Sprüche des Einen vom Andern citirt, des Pittakos von Thales 2 p. 147 B u. C, des Solon von Anacharsis 12, des Chilon von Pittakos 20 Schl., des Thales von Anacharsis 21 Anfg. — Zu den Nachrichten über das Leben der Sieben gehört die Hindeutung auf den Becher des Bathykles 13 p. 155 E. auf die Gesetze des Pittakos 13 p. 155 F das Mahlen desselben 14 p. 157 D f. auf Solons Aufenthalt bei Kroisos 12 p. 155 B auf den Aufenthalt desselben so wie des Thales in Aegypten 2 p. 146 E. — Unter die Personen, die in eine Beziehung zu den Sieben gesetzt wurden, kann Aesop gerechnet werden, der Theilnehmer des Symposions und seiner Gespräche ist und an dessen bevorstehenden Tod in Delphi 4 p. 150 A gemahnt. Epimenides wird dafür, dass er hier weder unter die Sieben noch unter die Gäste aufgenommen ist, entschädigt durch die Erwähnung, die seiner c. 14

Diesen Inhalt, den er, soweit er seinem Gedächtniss nicht gegenwärtig war, Fundgruben wie Demetrios, Hermippos und Didymos [1]) entnahm, suchte Plutarch künstlerisch zu gestalten, indem er die Thatsachen und Personen der Ueberlieferung durch solche eigener Erfindung vermehrte und das Ueberlieferte ausserdem durch genauere Motivirung belebte: so gesellte sich zu den aus der Tradition bekannten Personen Neiloxenos [2]), so verwandelten sich die Sprüche der Sieben zu Antworten auf προβλήματα und zu diesen wieder gab den Anlass ein fingirter Brief des Königs Amasis an Bias (6 p. 151 B, 8 p. 152 E). Eine episodenreiche Einleitung wurde vorausgeschickt. Periander bringt in Lechaion der Aphrodite ein Opfer, es ist ein warmer Sommertag, die Strasse von Korinth zum Meere mit Menschen und Wagen bedeckt voller Staub und Getümmel; während die übrigen Geladenen fahren, gehen Thales und der Erzähler Diokles zu Fuss, unterwegs gesellt sich ihnen Neiloxenos, unter wechselnden Gesprächen kommen sie zum Hause Perianders auf dessen prächtige Anlagen, namentlich den Garten am Meere hingewiesen wird, in der Halle treffen sie ein junges Mädchen das dem Skythen Anacharsis die Haare ordnet, es ist Eumetis, die Tochter des Kleobulos, die wie sie Thales erblickt auf ihn zuspringt und ihn küsst; wie sie nach einigen gewechselten Worten weiter gehen, stürmt ihnen Alexidemos vorüber der Sohn des milesischen Tyrannen Thrasybul, er ist beleidigt, dass man ihm beim Symposion nicht einen Ehrenplatz angewiesen; nun kommt ein Diener Perianders, der sie auf Befehl seines Herrn in ein besonderes Gemach führt, hierhin bringt ein Hirte eine Missgeburt halb Thier halb Mensch, Diokles als Wahrsager und Thales sollen darüber ihr Gutachten abgeben, beide thun es und zerstreuen jeder auf seine Art die religiösen Bedenken Perianders, der endlich

Künstlerische Gestaltung.

Inhalt.

geschieht und in der auch seines Verhältnisses zu Solon nicht vergessen ist.

1) Schmidt S. 372 f. Da die Sieben und ihre Sprüche hier bereits als Gegenstand einer Symposion-Unterhaltung erschienen, so bedurfte es nur noch einer Art von rhetorischer Prosopopöia um ein wirkliches Symposion daraus zu gestalten.

2) Dass dies eine von Plutarch fingirte Person sei, vermuthete aus dem Namen schon Wyttenbach zum Anfg. S. 914.

herausgetreten ist und sie zum Symposion geleitet. Im Verhältniss zu dieser novellistischen Einleitung erscheint der folgende Haupttheil didaktisch. Erst das Ende belebt sich wieder für die Phantasie durch Arions wunderbare Rettung, wovon Perianders Bruder Gorgias die frische Kunde bringt und hierdurch ähnliche Geschichten in die Erinnerung ruft bis die sinkende Nacht dem Ganzen ein Ende macht.

Das Werk ist ein rhetorisches. Je leichter es sich Plutarch mit dem Inhalt gemacht hat, desto mehr Mühe hat er auf die Form verwandt. Man hat den Eindruck, dass es ihm hauptsächlich darauf ankam eine Chriensammlung in die Form eines Symposions zu bringen (vgl. o. S. 115, 1) und dann mit allen Farben der Rhetorik auszumalen. Das Werk ist ein rhetorisches. Dass der Gegenstand den Rhetoren nicht fremd war, mögen Favorin[1]) und Ausonius' Versuch einer dramatischen Gestaltung desselben Stoffes[2]) so wie die »versus duodecim sapientium«[3]) und das »Convivium Ciceronis«[4]) lehren. Die Ausführung verräth nicht blos den Rhetor sondern auch die Schule: die technischen für diese Literaturgattung geltenden Vorschriften werden genau befolgt[5]) und

1) (Dio Chrys. or. 37) p. 102 f. R (S. 293 f. Dind.).

2) Ludus VII Sapp. (bei Peiper S. 169 ff.).

3) Vgl. dazu Teuffel-Schwabe Röm. Lg. § 421, 9.

4) o. S. 138, 4.

5) o. S. 44 ff. So sucht er gleich durch die ausführliche Einleitung dem Tadel zu entgehen, den Athen. V p. 186 E (S. 406 Kaib.) gegen Epikur erhebt weil er Zeit und Ort seines Symposions nicht bestimmt habe. Zu den allgemeinen Regeln gehörte, dass die Unterhaltung nicht pedantisch sein, d. h. nicht auf die Specialitäten einer Wissenschaft sich einschränken, dass sie aber auch der Philosophie nicht ganz fern bleiben, (Quaestt. Conv. I 1, 4, 4 f. 5, 1 ff. de tuenda sanit. 18 p. 133 B ff. o. S. 139, 1) und dass sie nützliche Lehren fürs Leben geben sollte. Die Erfüllung dieser Regeln war schon mit der Wahl der Sieben zu Hauptpersonen fast nothwendig gegeben. Nicht minder ist die Mannigfaltigkeit in den Personen gewahrt: sie sind τὸ μὲν καθόλου σύμπαντες τῆς ἀρετῆς ἀντεχόμενοι, εἴδει δὲ διαφόροις ὁδοῖς ὡρμηκότες ἐπ' αὐτήν, wie es Athen. IV 187 B verlangt. Auch dafür, dass der Charakter des Symposions als σπουδογέλοιον (I S. 365) hervortrete, war durch die Einführung Aesops gesorgt. Die de tuenda sanit. 18 p. 133 E empfohlenen ποιητικαὶ ζητήσεις sind vertreten durch die Deutung der homerischen Verse 21 p. 164 B f.; die διηγήσεις ἄλυποι καὶ μυθολογίαι (de t. s. 18 p. 133 E) durch die Erzählung von Arion und die sich an sie anschliessenden. Um die feinere

ebenso dienen Platons und Xenophons classische Symposien als Normen, aber nur für das Aeusserlichste der Form[1]).

Motivirung der einzelnen προβλήματα hat sich Plutarch ersichtliche Mühe gegeben, wenn er auch das homerische Ideal bei Athen. V 190 A nicht erreicht. Besonders gerühmt wird an Thales, dass er beim Eintritt in Perianders Haus sich alles hübsch anschaut 3 p. 148 B: man wird nicht fehl gehen, wenn man hierin eine Erfüllung der Vorschrift bei Athen. V p. 178 F (S. 411 Kaib.) findet: δεῖ δὲ καὶ τὸν πρῶτον εἰς ἀλλοτρίαν οἰκίαν ἐρχόμενον ἐπὶ δεῖπνον μὴ γαστρισόμενον εὐθὺς ἐπὶ τὸ συμπόσιον χωρεῖν ἀλλά τι δοῦναι πρότερον τῷ φιλοθεάμονι καὶ κατανοῆσαι τὴν οἰκίαν. Mit solchen Regeln hängt endlich wohl auch das 2 p. 147 E f. über die Vorbereitung zu Symposien bemerkte zusammen. — Hiernach muss fast Wunder nehmen, dass der stereotype ἄκλητος (o. S. 46, 2) vergessen scheint: er scheint aber nur vergessen; in Wahrheit hat Plutarch damit gegen die Gewohnheit der literarischen und wirklichen Symposien protestiren wollen, deren Missbilligung indirekt in Chilons Ansicht ausgesprochen ist, dass ein rechtes Symposion nicht aus beliebigen Gästen bestehen dürfe, sondern nur aus solchen, die zu einander passten (2 p. 148 A). — Die erwähnten Regeln beziehen sich zwar zum Theil mehr auf die Symposien der Wirklichkeit; lassen sich aber von den für die literarischen nicht wohl trennen und sind deshalb auch von den Alten nicht genau geschieden worden wie Athenaios lehrt.

1) Die Flötenspielerin die bei Platon p. 176 E hinausgewiesen wird, verschwindet auch bei Plutarch nach der σπονδή 5 p. 150 D. Solon ist der erste Redner (7 p. 151 E) wie Phaidros bei Platon (p. 177 D) theils weil er den ersten Platz hat, theils weil noch andere Gründe diese Bevorzugung unterstützen. Dionysos Richter der Weisheit bei Platon p. 175 E; qualifizirt dafür scheint er auch bei Plutarch 4 p. 150 B. Was die Einzelnen sagen, erscheint als συμβολή bei Platon an Phaidros (p. 177 C 185 C), bei Plutarch an Diokles 12 p. 155 C. Schon Tags zuvor hatte ein Symposion stattgefunden (Platon p. 174 A. Plutarch 3 p. 148 A). Beide Symposien werfen zu guter Letzt noch eine Frage auf die wenigstens vor dem Leser nicht weiter zur Erörterung kommt, das plutarchische über die Bedeutung der Frösche auf der Palme des Kypselos (21 p. 164 A f.) das platonische über das Verhältniss von Tragödie und Komödie. In der Wahl der Personen herrscht das platonische Princip möglichster Mannigfaltigkeit auch bei Plutarch (o. S. 142, 5): der Arzt Kleodemos trat vielleicht an die Stelle des Eryximachos, obgleich dies bei der hervorragenden Rolle, die überhaupt die Aerzte in Plutarchs Schriften spielen (vgl. jetzt Simon Sepp, Pyrrhoneische Studien S. 116) unsicher bleibt; unverkennbar ist dagegen und wohl nicht zufällig übereinstimmend die Ironie, mit der bei Platon wie Plutarch der Gastgeber, dort Agathon hier Periander gezeichnet wird. Zu diesen Beziehungen, die sich noch vermehren liessen (vgl. Georg Herrmann Quaestt. critt. de Plutarchi Moralibus S. 52 f.) kommen andere, in denen eine leise Polemik angedeutet ist: Sokrates

Aehnlichkeit mit Platons Symposion.

Unter den Zügen, auf denen die Aehnlichkeit zwischen Platons und Plutarchs Symposien beruht, ist bisher einer unbeachtet geblieben, der eine besondere Beachtung verdient hätte. Wie Platons Symposion in die Form einer Wiedererzählung an Glaukon gekleidet ist, so Plutarchs Symposion in die Form einer Wiedererzählung an Nikarchos. Der Glaukon Platons darf als bekannt gelten; mehreres trifft zusammen um in ihm den Bruder Platons erkennen zu lassen; indem Apollodoros diesem das Symposion erzählt, begreifen wir wie Platon selber Kenntniss von dem Vorgang haben konnte. Derselben künstlerischen Fiction um den Gang der Tradition sichtbar zu machen hat sich nun auch Plutarch bedient. Nikarchos war in seiner Familie kein fremder Name (M. Heinze, Die Familie des Plutarch S. III). Daher fingirte er einen Urahnen des Namens, der Zeitgenosse der Sieben war und von dem aus eine Tradition durch lange Zeit hindurch sich erhalten konnte in einer Familie die auch sonst zäh im Festhalten alter Traditionen war. Vielleicht ist es kein Zufall, dass denselben Namen der

Nikarchos.

---

kommt ausnahmsweise gebadet zum Mahle (p. 174 A), Thales lehnt es ab sich vorher zu haden (3 p. 148 B u. dazu Wyttenb.); von dem ἄκλητος war schon die Rede o. S. 142, 5 ebenso von der Betheiligung der Frauen o. S. 139, 1; das platonische Symposion schliesst mit einem Gelage das bis zum frühen Morgen dauert, das plutarchische geht nüchtern vor Einhruch der Nacht auseinander nacb einer den Musen und Wassergottheiten dargebrachten Spende. Ausser diesen Beziehungen auf das Symposion Platons kann in dem λακωνίζειν Chilons 4 p. 150 B eine auf das βοιωτιάζειν des Simmias im Phaidon p. 62 A gefunden werden. — Mit Xenophon ist Plutarch gemein der Wechsel des Gesprächsstoffs, wodurch der Dialog zur Konversation wird (bisweilen hört die allgemeine Unterhaltung ganz auf und zersplittert sich in Gespräche Einzelner unter einander, sodass es erst wieder eines hesonderen Umstandes bedarf um die Aufmerksamkeit auf einen Mittelpunkt zu lenken: ἐπιστήσαντος τοῦ λόγου τὸ συμπόσιον 14 p. 157 D) und die mehr moralische Behandlung. Bei beiden machen ähnliche Wendungen im Uehergang von einem Theil zum andern einen hölzernen Eindruck: τέλος δὲ καὶ τούτου τοῦ λόγου 12 p. 154 F. ἐπεὶ δὲ καὶ οὗτος ἔσχεν ὁ λόγος τέλος 13 p. 155 E. τὰ μὲν οὖν ῥηθέντα περὶ τροφῆς 16 p. 160 C vgl. mit Xenoph. Conviv. 4, 64: καὶ αὕτη μὲν δὴ ἡ περίοδος κτλ. 6, 10 αὕτη μὲν δὴ ἡ παροινία 9, 1 οὗτος μὲν δὴ ὁ λόγος. Plutarchs Symposion schliesst mit den Worten: τοῦτ' ἔσχεν, ὦ Νίκαρχε, πέρας ἡ τότε συνουσία, Xenophons: αὕτη τοῦ τότε συμποσίου κατάλυσις ἐγένετο. Vgl. ausserdem Herrmann a. a. O. S. 54.

Urgrossvater Plutarchs trug, der uns von diesem einmal als zeitgenössischer Gewährsmann einer Nachricht aus der Zeit der Schlacht bei Actium genannt wird: er mochte daher in seiner Familie als Typus eines Trägers alter Traditionen gelten und eignete sich aus diesem Grunde wohl eine Tradition auch aus viel früherer Zeit mit seinem Namen zu decken so wie Johannes Müller der Historiker den Namen hergab für »den glaubenswerthen Mann« des Wilhelm Tell.

Sonst unbekannt ist uns derjenige, der bei Plutarch an die Stelle Aristodems getreten ist und einer der Theilnehmer des Gastmahls der Sieben wie jener des Gastmahls des Agathon war. Doch genügt es für uns zu wissen dass er Wahrsager (μάντις) war, während Aristodem zwar nicht aus Platon, aber aus Xenophon als Ungläubiger und speciell als Verächter der Mantik (Memor. I 4, 2) bekannt ist. Wenn nun Plutarch einmal bei der Wahl der Personen für das einrahmende Gespräch sich durch Platons Vorbild bestimmen liess, so wird man auch hier eine solche Beziehung annehmen dürfen. Die Frömmigkeit des Verfassers suchte auch hierin einen Ausdruck. Plutarch stand offenbar auf Seite derjenigen, die an Epikurs Symposion das Fehlen jedes religiösen Elementes tadelten (Athen V 179 D). Auch Platon hatte sich damit etwas rasch abgefunden. Bei Plutarch hat es nicht bloss mit einer Spende an die Götter sein Bewenden (5 p. 150 D) sondern auch zum Schluss wird dieselbe wiederholt und ausserdem ist sein ganzes Symposion an das Fest der Aphrodite geknüpft. Die Hauptsache bleibt aber dass unter den Gästen auch ein Wahrsager erscheint und nicht als stumme Person, ja dass ihm die wichtige Rolle des Wiedererzählers zugewiesen ist und endlich, dass er auch eine Probe seiner Kunst ablegt (3 p. 149 C ff.) Die Art wie diese Letztere vor sich geht lässt uns nicht bloss die Frömmigkeit des Verfassers, sondern insbesondere den religiösen Standpunkt Plutarchs erkennen[1]).

1) Der Werth des prophetischen Zeichens wird hier in ähnlicher Weise von zwei Seiten betrachtet wie dies vit. Pericl. c. 6 der Fall ist; nur dass dort Anaxagoras und Lampon als Vertreter des wissenschaftlichen und des priesterlichen Standpunkts an die Stelle von Thales und Diokles getreten sind.

Uebereinstimmung mit den späteren Schriften.

Ausser hierdurch kündigt der spätere Plutarch, um von Kleinigkeiten abzusehen[1]), sich auch in der delphischen Philosophie[2]) und Periegese[3]) an. Ueberhaupt werden, was die Ansichten und Lehren angeht, sich wesentliche Abweichungen dieser Schrift von den spätern kaum nachweisen lassen[4]).

1) Wie z. B. 2 p. 147 A ff. schon das Thema der Schrift Maxime cum principibus viris phil. esse diss. erörtert wird, nur in der kurzen abgerissenen Weise, die zum Stil dieses Symposions gehört.

2) S. o. S. 137, 4 u. 5. Vertreter derselben sind eben die Sieben Weisen.

3) 21 p. 164 A f.

4) Nur die Beurtheilung Perianders und Kleobuls scheint de Ei apud Delph. 3 p. 385 C eine andere als im Symposion: denn hier stehen Beide mit den Uebrigen in freundschaftlichem Verkehr, Kleobul gehört sogar zu ihnen als einer der heiligen Sieben; dort dagegen sagen sich die Fünf von ihnen los weil es ihnen an Tugend und Weisheit fehlt und sie auf unredliche Weise, mit List und Gewalt, sich einen Platz unter den Sieben erobert haben. Dieser unleugbare Widerspruch ist indessen keiner Plutarchs mit sich selber, da die fragliche Aeusserung de Ei apud D. nicht von ihm, sondern von seinem Bruder Lamprias gethan wird (vgl. auch Schultz im Philol. 24, 195). Für dessen Uebermuth (Quaestt. Conv. VIII 6, 5 Anfg.) mag sie charakteristisch sein, wenigstens so weit sie Kleobul betrifft. Derselbe scheint auch über Epimenides anders und weniger günstig zu urtheilen, als Plutarch (def. orac. 1 p. 409 F wo er und nicht Plutarch der Erzähler ist). Nur über Periander spricht sich auch Plutarch schärfer aus de superstit. c. 4 Anfg., wo er neben Polykrates als φοβερὸς τύραννος genannt wird; de sera num. vind. 7 p. 552 E ist nur von seiner Bestrafung die Rede, Zweifel an der Identität, wie schon Wyttenbach bemerkt hat, sind nicht berechtigt. Diese Urtheile stehen aber im Grunde mit der Charakteristik, die von Periander im Symposion gegeben wird, nicht im Widerspruch. Zu den Sieben wird er auch hier nicht gerechnet und auch hier wird zugegeben, dass er in Folge der ererbten Tyrannis wie an einer Krankheit leide (2 p. 147 C ὡς ἐν νοσήματι πατρῴῳ τῇ τυραννίδι κατειλημμένος): aber, wird hinzugefügt, der Verkehr mit den Weisen bewirkt, dass er auf dem Wege der Besserung ist; deshalb lehnt er den bösen Rath des Thrasybul ab und ebenso ist die einfache Zurichtung seines Gastmahls ein Zugeständniss das er seinen Gästen macht (4 p. 150 C). Diese Vertheidigung ist ebenso den Umständen und dem Zusammenhang angepasst wie das verwerfende Urtheil de superstit. Man wird in beiden Urtheilen nicht den Ausdruck einer ernsthaften Ueberzeugung suchen: vielmehr sind sie rhetorisch gefärbt so gut wie die hyperbolische Apologie Favorins (Dio Chrys. or. 37) p. 101 ff. R. Perianders Persönlichkeit eignete sich wie wenige als Streitthema für übende Rhetoren. — Die Abweichungen in der Form, mit denen das Diktum des Thales, das Wunderbarste von Allem, was er gesehen, sei ein altgewordener Tyrann, hier 2 p. 147 B f. und de genio Socrat. 6 p. 578 D berichtet

Noch auffallender tritt die Uebereinstimmung in der Form und zwar in einer bestimmten Manier des Dialogs hervor. Plutarch liebt einen ruhigen Verlauf des Gesprächs; leidenschaftliche Wortgefechte sind so wenig nach seinem wie nach Ciceros Sinne (I S. 491 f.). Daher wird, bevor der Dialog beginnt, die Bühne regelmässig von den Störenfrieden gereinigt. Kyniker und Epikureer werden auf gute Art entfernt und aus demselben Grunde muss Alexidemos, der leidenschaftliche und hochfahrende Sohn des milesischen Tyrannen Thrasybul, noch vor Anfang des Symposions das Haus Perianders verlassen (c. 3 p. 148 E ff.). **Manier des Dialogs.**

Man könnte diese Uebereinstimmung benutzen wollen um das Symposion den späteren Schriften Plutarchs auch zeitlich näher zu rücken und in dieser Meinung sich durch Plutarchs eigene Worte bestärken lassen, der in der Einleitung zu den Quaestt. Conv. die dort gegebenen Darstellungen für seine ersten der Art erklärt. Trotzdem würde dies ein Irrthum sein. Der Charakter der Jugendlichkeit, der sich in einer stärkeren Ausprägung der sophistisch-rhetorischen Form zeigt, ist nicht zu verkennen. Ausser dem schon Bemerkten verdient in dieser Hinsicht noch beachtet zu werden die bis zum Glauben an Wunder gesteigerte Vorliebe für die Thiere[1]) und die Uebertreibung der Askese[2]). Zu beiden Stücken bietet abermals der Gryllos Aehnliches. Echt sophistisch ist es endlich, dass Plutarch nicht sich mit dem Anachronismus begnügt, sondern ihn paradoxer Weise zu etwas Historischem stempeln will: der Cult der Musen so wie das Aufgeben von προβλήματα während des Symposions war natürlich etwas, das Plutarch aus den Gewohnheiten seiner Zeit, die er uns namentlich im Schluss-Symposion der Quaestiones schildert, in die frühere übertrug; das hindert ihn nicht, wenigstens das zweite umgekehrt als **Abfassungszeit.**

wird, sind unbedeutend. Bemerkenswerther ist die fast burleske und eben deswegen zum rhetorischen Charakter des Ganzen passende Art, mit der Thales sich wegen jenes Ausspruchs herausredet, da er im Begriff steht von der Gastfreundschaft eines Tyrannen Gebrauch zu machen.

1) Man vgl. Conviv. 19 p. 162 B ff. mit de sollert. an. 36 p. 984 B ff.

2) C. 16. Selbst Orpheus' Askese genügt nicht, sondern wird als σόφισμα behandelt p. 159 C. Die Paradoxie scheint auf eine Lösung mit den Mitteln platonischer Philosophie hinzuweisen.

einen uralt hellenischen Brauch zu bezeichnen[1]). Der Vorstellung, die wir so von dem Symposion gewinnen[2]), muss sich die Auffassung der die Quaestt. Conv. einleitenden Worte fügen: dieselben bedeuten nicht dass das Symposion erst später von Plutarch verfasst wurde, sie brauchen auch nicht dahin gedeutet zu werden dass Plutarch gar nicht der Verfasser desselben ist; was sie besagen ist einzig und allein dass das Gastmahl der Sieben Weisen anderer Art ist als die Symposien von denen in den Queastt. Conv. berichtet wird, die letzteren aber sind historischer Art und beruhen auf Aufzeichnungen über wirkliche Symposien. Sonach hätten wir es aus Plutarchs eigenem Munde bestätigt, dass sein Gastmahl der Sieben Weisen als ein rhetorisch-sophistisches Kunstwerk oder vielmehr Kunststück angesehen werden soll.

Ueber das Dämonion des Sokrates.

Den Uebergang zu Plutarchs späteren Schriften macht die dialogisirte Novelle von der Befreiung Thebens, die sich in ihrem theoretischen Theil mit dem Dämonion des Sokrates beschäftigt und daher den Namen trägt. Die mit diesem Titel aufgeworfene Frage war für Plutarch nicht bloss eine historische, sondern hatte für ihn bei der Verehrung, die ihn an Sokrates als Lehrer Platons, als das Haupt wie man wohl sagen darf der akademischen Schule, knüpfte, eine fast persönliche Bedeutung; vor Allem war es bei dem grassirenden Dämonenglauben, dessen Anhängern daran liegen musste gerade einen so nüchtern und klar denkenden Philosophen wie Sokrates in ihre dunkeln Kreise zu ziehen, eine Tagesfrage, die deshalb auch bald darauf noch zweimal, durch Maximus Tyrius und durch Appulejus, bearbeitet wurde. Aber während bei diesen von Kunst ausser der plattesten Rhetorik nichts zu spüren ist, hat Plutarch sich für seine Composition durch Platons Phaidon inspiriren lassen. Die Grundzüge des älteren Werkes lassen sich auch unter den

1) C. 10 p. 153 C. Genau so finden die Sophisten Platons (Protag. p. 316 D) ihr eigenes Wesen und Treiben in der hellenischen Urzeit wieder.

2) Vgl. über dessen rhetorisch-sophistischen Charakter noch Volkmann, Leben u. Schriften des Plut. I 198 f.

späteren Schnörkeln und bunten Farben und trotz der Veränderungen des Inhalts nicht verkennen.

Vergleichung mit dem Phaidon.

Simmias tritt bereits bei Platon in den Vordergrund, er schildert ihn mit offenbarer Vorliebe als echten Sokratiker; bei Plutarch spielt er nun eine Hauptrolle[1]), den Rath, den der sterbende Sokrates gegeben (Phaidon p. 78 A) der Forschung zu Liebe auch weite Reisen bis zu den Barbaren nicht zu scheuen, hatte er inzwischen befolgt[2]) und ist jetzt heimgekehrt voller Kenntnisse und Erfahrungen, ein zweiter Sokrates, dessen Reden nicht bloss seine Freunde, sondern auch ferner stehende gern vernehmen. Wie den attischen Sokrates die Freunde im Gefängniss, so suchen die Thebaner den Simmias auf, da er durch eine Verletzung des Schenkels ans Haus gefesselt ist[3]). So finden sie sich auch am Tage des Dialogs bei ihm ein. Es ist ein Warten, Kommen und Gehen wie im Phaidon, nur unruhiger und mannigfaltiger[4]). Nach mancherlei Reden fixirt sich das Gespräch, bei Plutarch freilich, um wieder abgebrochen (12 p. 582 C) und erst später noch einmal aufgenommen (20 p. 588 B) zu werden, während es bei Platon stätig bis zu Ende verläuft.

Auch der Gegenstand des Gesprächs ist verwandt und wird bei beiden durch die Situation hervorgerufen: »ist die Seele unsterblich, ist es insbesondere die des Sokrates, welches ist die Natur der Seele?« wird bei Platon gefragt, zu dieser Erörterung bietet die über das Dämonion des Sokrates nur ein Supplement, zu dem Platon selbst den Fingerzeig gegeben hatte (p. 107 D ὁ ἑκάστου δαίμων); aber — höchst bezeichnend — was

1) Auch seines Freundes Kebes ist wenigstens nicht vergessen 10 p. 580 E. 21 p. 590 A.

2) 2 p. 576 B f. 5 p. 578 A. 7 p. 578 E.

3) 2 p. 576 B, und zwar im eigentlichsten Sinne des Wortes wie 17 p. 586 A (ὁ μὲν ἰατρὸς προσελθὼν περιέλυσε τοῦ Σιμμίου τὸν ἐπιδεσμόν) lehrt, wo er aus seinen Fesseln gelöst wird wie Sokrates im Phaidon p. 59 E f. 60 B f.

4) Pheidolaos heisst im Auftrage des Simmias die diesen besuchenden Freunde erst noch ein wenig warten 4 p. 577 D, ebenso der Pförtner im Phaid. p. 59 E die Freunde des Sokrates. Wie sie hineinkommen, treffen die Freunde des Simmias ihn ἐπὶ τῆς κλίνης καθεζόμενον 6 p. 578 C; Sokrates empfängt die Freunde auch auf der κλίνη, zunächst liegend (60 A), dann aber so wie er mit ihnen allein ist ἀνακαθίζεται (60 B).

bei Platon aus dem Mittelpunkt der Situation herauswächst, Gespräche über die Unsterblichkeit, hervorgerufen durch das Sterben des Sokrates, das springt bei Plutarch blitzartig hervor und zu der ganzen Dämonologie gibt eine gelegentliche Aeusserung pythagoreischen Dämonenglaubens (8 p. 579F) den Anlass. Der attische wie der böotische Sokrates krönen ihre Reden mit einem Mythos und ziehen der wissenschaftlichen Geltung desselben wohl nicht zufällig die gleichen Grenzen[1]. Damit treten wir bei Platon wie bei Plutarch aus der sokratischen in die pythagoreische Region, auf die auch sonst im Phaidon der Blick öfter fällt, die uns aber freilich Plutarch in viel grösserem Umfange eröffnet und die er in ein viel blendenderes Licht gesetzt hat[2]. Einzelheiten sind es, dass merkwürdige Träume bei Beiden Stoff zur Betrachtung geben[3], dass der Gott bei Beiden die Musenkunst treiben heisst[4].

Auch in der Form des Ganzen stimmen Beide überein. Nicht bloss ist der Kern-Dialog bei Beiden in einen andern eingebettet, dessen Gestaltung abermals im genauern Ausmalen und Motiviren die Eigenthümlichkeit des späteren Schriftstellers zeigt[5], sondern auch weiter der Kern-Dialog selber zeigt eine

---

1) De gen. Socr. 21 p. 589 F. Phaid. p. 108 D f.

2) Nach dem Phaidon haben Simmias und Kebes den Philolaos gehört, ἀπόῤῥητα der Pythagoreer werden erwähnt, ihre Ansichten kommen zur Sprache; der Kerndialog wird einem Pythagoreer, dem Echekrates, wiedererzählt. Bei Plutarch ist nicht bloss von den Pythagoreern die Rede, von Lysis und seiner Freundschaft mit Polymnis und Epameinondas, ihrer Geschichte, ihren Sitten und Ansichten, sondern ein Vertreter der Sekte, Theanor, erscheint in officieller Mission, durch den feierlichen Pomp der Sprache und seines Auftretens von den Uebrigen charakteristisch unterschieden, und wird als competenteste Autorität in das Gespräch über das Dämonion hineingezogen.

3) Phaidon p. 60 E ff. de gen. Socr. 16 p. 588 E 17 p. 587 A.

4) Bei Platon a. a. O. wendet er sich speciell an Sokrates, bei Plutarch an die Hellenen insgesammt 7 p. 578 F ff.; der letztere spielt hier den Commentator seines Vorgängers, indem er uns sagt was unter der Musenkunst zu verstehen sei; Platon hatte dies im Phaidon unbestimmt gelassen, aber unter Berufung auf desselben Platons bei einem andern Anlass geäussertes Urtheil sagt uns Plutarch dass es vorzüglich die Geometrie ist.

5) Der Kern-Dialog wird beidemal an einem anderen Orte, als an dem er sich zugetragen, wieder erzählt, bei Platon in Phlius, bei

auffallende Uebereinstimmung der Form. Er sollte nach der Absicht Beider kein einfacher Dialog, sondern in einem besonderen Sinne dramatisch sein, Beide sprechen sich darüber mit vollem Bewusstsein aus [1]); darum fügen Beide zur gehaltreichen Rede die ergreifende Handlung [2]), der Sokratiker Platon den Tod seines Lehrers, der Böoter Plutarch die Befreiung Thebens. Die geringere oder übertreibende Kunst Plutarchs zeigt sich auch hier wieder darin, dass Handlung und Gespräch nicht in dem organischen Zusammenhang stehen wie bei Platon [3]). Möglicher Weise ist dies aber nicht sowohl individuell als das Symptom eines Einflusses, der von anderer Seite her auf ihn geübt wurde.

Plutarch in Athen. Die Zuhörer, Echekrates bei Platon, Archidamos bei Plutarch, sind beide schon im Allgemeinen über den Vorgang unterrichtet und wünschen nur Näheres zu wissen (Phaid. p. 57 A f. de genio 1 p. 575 B f.). Platon sagt nicht woher Echekrates das Interesse hat Naheres über den Tod des Sokrates zu hören (wir können es nur vermuthen wenn wir in ihm den bekannten Pythagoreer sehen); dagegen unterlässt Plutarch nicht zu bemerken dass Archidamos ein Böoterfreund war (βοιωτίζει 1 p. 575 C). Dass sein Erzähler, Phaidon, gerade Musse (σχολή) hat, gibt auch Platon an (p. 58 D), Plutarch ausserdem woher diese Musse seinem Erzähler, dem Kapheisias, gekommen ist (2 p. 575 D). Ausser Echekrates sind auch bei Platon noch Andere die die Erzählung Phaidons mit anhören (p. 58 A. D. 102 A), Platon hält aber nicht für nöthig sie zu nennen; Plutarch dagegen sucht auch hier einen kleinen Effekt mehr, indem er diese stummen Statisten seines Dialogs uns mit hochklingenden Namen vorführt als Lysitheides den Neffen Thrasybulss, als Timotheos den Sohn Konons und als die Söhne des Archinos (1 p. 575 E f.).

1) Der Eindruck, den Phaidon p. 59 A von den letzten Augenblicken des Sokrates empfing, die seltsame Mischung von Lust und Schmerz, entspricht der Definition der tragischen Wirkung im Phileb. p. 48 A. Auch hier spricht Platon nicht das letzte Wort, wohl aber Plutarch wenn er geradezu den erzählten Vorgang mit einem Drama und seine einzelnen Theile mit Epeisodien desselben vergleicht (30 p. 596 D vgl. Aristides or. 13 p. 172 Jebb wo dieselbe Vergleichung auf denselben Vorgang angewandt wird; vgl. auch Plutarch Amator. 1 p. 749 A).

2) ἅμα πράξεις καὶ λόγους verheisst Kapheisias 1 p. 575 E. τί ἦν τὰ λεχθέντα καὶ πραχθέντα wünscht Echekrates zu wissen p. 58 C.

3) O. S. 149 f. Doch kann man hinzufügen dass auch die σημεῖα καὶ μαντεύματα, welche Spartas Unglück verkünden, und was damit in Verbindung gesetzt wird (4 p. 577 D ff.), das Gespräch über das Dämonion passend vorbereiten.

Einfluss des Pontikers Herakleides.

Denn Aehnliches mag sich auch beim Pontiker Herakleides gefunden haben, wie dergleichen überhaupt ein Zeichen sinkender Kunst ist[1]). Mit ihm trifft Plutarch noch in anderen einzelnen Zügen zusammen, vor allem aber darin, dass er die Welt der Wunder und Ahnungen in die Wirklichkeit der Geschichte hineinragen lässt[2]).

Abfassungszeit.

Dem reiferen Geschmacke Plutarchs sagte dies nicht mehr zu[3]), wohl aber dem Verfasser des Gryllos und des Gastmahls; und da sich mit diesen beiden Schriften die

1) So lockerte sich allmäblich das Gefüge des Dramas: die Prologe und der Schluss (deus ex machina) sonderten sich vom übrigen Körper, ebenso die Lieder des Chors. Inwiefern auch auf dialogiscbem Gebiet die An- und Einfügung der Proömien einen ähnlicben Verfall bekundet, ist I S. 296 ff. erörtert worden. Das I S. 329 ff. über die logistorischen Scbriften des Herakleides Bemerkte widerspricht dem nicht. Plutarch selber kann seine Schrift nicht für einen »logistoricus« gehalten haben: denn nach 1 p. 575 C ist Gegenstand der ἱστορία nicht bloss das πρᾶγμα sondern auch dessen vorausgehende Ursachen, d. h. die λόγοι; λόγος steht also für seine damalige Auffassung in keinem Gegensatz zur ἱστορία; vielmehr ist die letztere das Weitere, λόγους und πράξεις Umfassende.

2) Durch ein Gerücht liess Herakleides (I S. 326 f.) die Kunde von der Eroberung Roms nach Griechenland dringen und zwar in so eigentbümlicher Form, dass sie wohl als etwas Wunderbares erscheinen sollte; auf wunderbare Weise dringt aber auch die Kunde vom Ableben des Lysis zu den Pythagoreern in Italien (13 p. 583 B. 16 p. 585 E f. vgl. Cicero de nat. deor. II 6). Eine Reminiscenz an Herakleides ist bier nicht bloss deshalb wahrscheinlich, weil Plutarch dessen betreffende Schrift (περὶ ψυχῆς) kannte, sondern auch weil dieselbe einen der Schrift de genio Socr. nahe verwandten Stoff behandelte. Das Auftreten des Theanor, der sich mit priesterlicher Würde umgibt, der die Seele des Lysis citirt und befragt, darf an den Mager des Herakleides erinnern (I S. 321). Besonders die Schrift περὶ τῆς ἄπνου (I S. 323 ff.) mag Plutarch vorgeschwebt haben: die Trennung der Seele vom Leibe ist dort sogut wie bei Plutarch (13 p. 583 B. 16 p. 585 F f.) eine Tbatsache historischer Erfahrung, nicht bloss des Mythos wie bei Platon; das Dämonion wird auch dort nicht sichtbar, sondern lässt sich nur durch die Stimme vernehmen, gerade wie bei Plutarch (a. a. O.); Pythagoras und Empedokles kamen in beiden Schriften vor (de genio 9 p. 580 C), Herakleides hatte Pythagoras als den ersten φιλόσοφος bezeichnet (I S. 325, 3) dasselbe setzt aber auch Plutarch (a. a. O.) voraus, wenn er den Sokrates die Philosophie von Pythagoras empfangen lässt.

3) Dies beweisen folgende Worte (vit. Camill. 22): Οὐκ ἂν οὖν θαυμάσαιμι μυθώδη καὶ πλασματίαν ὄντα τὸν Ἡρακλείδην ἀληθεῖ λόγῳ τῷ περὶ τῆς ἁλώσεως ἐπικομπάσαι τοὺς Ὑπερβορέους καὶ τὴν μεγάλην θάλατταν. Durch die Praxis seiner späteren Dialoge wird es bestätigt.

über das Dämonion auch sonst in einigen Punkten berührt[1]), so dürfen wir sie ihnen auch wohl zeitlich näher rücken. Auch diese Schrift hat noch rhetorischen Charakter: sie zeigt **Rhetorischer Charakter.** ihn nicht bloss in der besonderen Färbung einzelner Theile[2]), sondern auch darin, dass hier ebenfalls (o. S. 131 f. 140 f.) ein bereits in anderer Form gegebener Stoff in die neue Form des Dialogs gezwängt wurde.

Wie im Symposion so schlägt auch hier der Dialog in die **Novelle.** Novelle um. Plutarch ist nicht der Erste, bei dem uns dies begegnet (o. S. 116), aber der Erste, bei dem die Novelle ein so stark historisches Gepräge erhalten hat, dass moderne Historiker glaubten, sie ohne Weiteres als Geschichtsquelle benutzen zu dürfen. Trotzdem ist auch hier nur Wahrheit und Dichtung[3]).

---

1) Einfachheit des Lebens wird auch hier gepredigt (13 p. 583 B ff.), der Pythagoreismus ist dem Vegetarianismus verwandt. Die Eintheilung der Begierden ist dieselbe wie im Gryllos (o. S. 128, 4). Ueber das Diktum des Thales o. S. 146, 4. Briefverkehr mit Aegypten unter den Motiven des Gesprächs de genio 5 p. 577 F. 7 p. 578 E f. Conviv. 2 p. 146 E f. 6 p. 151 A ff. Ein gewisser Konflikt zwischen Theologie und Philosophie (o. S. 145, 1) auch de gen. Socr. 9 p. 579 F ff. Das allgemeine Gespräch zerstreut sich in Einzelunterhaltungen z. B. 20 p. 588 B f., dasselbe setzt Conv. 14 p. 157 D (ἐπιστήσαντος τοῦ λόγου τὸ συμπόσιον) voraus.

2) Hierhin gehört die Rede Theanors (18 p. 582 E ff.) im pythagorisirenden Stil, der an den Vortrag des Timaios im gleichnamigen platonischen Dialog erinnert. Anfänge und Entwicklung dieses Priesterstils von Heraklit an durch die Protreptiken u. s. w. zu verfolgen (vgl. auch Aristot. fr. 40 Akad. Ausg.) würde eine nützliche Arbeit sein (über Rhetorik bei den Pythagoreern Diog. L VIII 37. Diels Archiv f. Gesch. d. Ph. III 3 S. 454,10). Von den platonischen Nachbildungen verschiedener Stilarten unterscheidet sich die plutarchische dadurch, dass ihr die Ironie fehlt. — Selbst die Worte des Epameinondas sind nicht frei von rhetorischem Flitter 14 p. 584 B: ἀλλ' ἀπάγγελλε τοῖς ἐκεῖ γνωρίμοις ὅτι κάλλιστα μὲν αὐτοὶ πλούτῳ χρῶνται, καλῶς δὲ πενίᾳ χρωμένους αὐτόθι φίλους ἔχουσι, τὰς δὲ Λύσιδος ἡμῖν τροφὰς καὶ ταφὰς αὐτὸς ὑπὲρ αὐτοῦ Λύσις ἀπέδωκε.

3) Eine auch nur oberflächliche Vergleichung des Dialogs mit den betreffenden Stellen der Pelopidas-Vita ergibt dies sofort. Der Dialog ergänzt zum Theil durch nähere Ausführung das im Pelopidas nur Angedeutete: vgl. Pelop. 8 (über Hipposthenidas) mit 17 p. 586 A ff. 18 p. 587 D ff. Pel. 5 Schl. (u. Cornel. Nep. 4, 1) mit 25 p. 594 A ff. 3 p. 576 D ff. Pel. 9 mit 26 p. 594 D ff. Hier ist überall die Erzählung durch kleine Züge und durch Reden bereichert. Aber auch Abweichungen kommen vor: nach Pel. 10 sagt Charon nicht Allen die Wahrheit, anders im Dialog 29 p. 595 F; Pel. 11 Anfg. nur Pelopidas u. Damokleides genannt,

Die einleitenden Worte, die eine historische Darstellung verheissen, sind nicht anders zu beurtheilen als ähnliche Versicherungen der Wahrhaftigkeit und Glaubwürdigkeit in platonischen Dialogen oder rhetorischen Werken. Im Gegentheil nöthigt uns die Ansicht über Geschichtschreibung, welche sie aussprechen, die Schrift vom Dämonion nicht auf eine Stufe mit den Biographien zu stellen[1]). Diese Schrift steht darum

Verhältniss zu den Biographien.

im Dialog 30 p. 596 D auch Kephisodoros der im Pel. erst 11 Schl. erwähnt wird; nach Pol. 11 trugen Alle Weiberkleidung, nach Dialog 30 p. 596 D nur Einige. Die Tödtung im Dialog 31 p. 597 B f. viel ausführlicher geschildert als Pel. 11 (Kahirichos in Pel. überhaupt nicht genannt, die Art seiner Tödtung erinnert an Hom. Od. 22, 310 ff.); auch der Tod des Leontidas im Dialog viel mehr ausgemalt 32 p. 598 E f. als in Pel. 11. Die Befreiung des Amphitheos im Dialog 33 p. 597 A f. fehlt in Pel. (vgl. noch 4 p. 577 D), wie die ganze Schilderung der Gefängnissscene. Epameinondas' Hilfe ausführlicher im Dialog 34 p. 598 C f. als Pel. 12, auch hier malt der Dialog viel breiter z. B. die zum Heraklesfest gekommenen Trompeter: nur zum Schluss von Pel. 12 hat das Auftreten in der Volksversammlung Züge, die im Dialog fehlen. Kaum bei einem oder dem andern dieser Beispiele wird die Ausrede gelten, dass das Leben des Epameinondas von Plutarch, wenn es erhalten wäre, eine grössere Uebereinstimmung mit dem Dialog zeigen würde. — In den Reden, die Plutarch seinen Personen in den Mund legt, hatte er vollends die Freiheit nicht bloss des Dialogs, sondern auch der antiken Geschichtsschreibung für sich: wir dürfen uns daher nicht wundern, dass Epameinondas die Eintheilung der Begierden nach Epikur gibt (o. S. 128, 4) und dass Theanor Posidons Dämonenlehre vorträgt (bes. 24 p. 593 D ff.). — Ein anderer Verstoss gegen die Geschichte begegnet 21 p. 590 A. Hiernach starb Lamprokles, der bekannte Sohn des Sokrates, vor seinem Vater. Die Geschichte kennt nur drei Söhne des Sokrates, die alle drei den Vater überlebten (Platon Apol. 34 D. Phaid. 116 A). Was aber Plutarch erzählt, hat auch sonst einen romanhaften Anflug: der junge für Philosophie begeisterte Timarchos aus Chaironeia, ein eifriger Anhänger des Sokrates, ist mit dessen Sohne Lamprokles durch Freundschaft und Alter aufs Engste verbunden; Lamprokles stirbt, wenige Tage nach ihm Timarchos nachdem er noch gegen Sokrates den Wunsch geäussert hat — nicht wie man erwarten könnte in seiner Heimath sondern — neben Lamprokles bestattet zu werden. Plutarch hat dies schwerlich selber für seinen Dialog eigens erfunden. Aber auch wenn er nur das von Andern erfundene aufnahm, genügt dies um unser Urtheil über den historischen Werth des Dialogs zu bestimmen.

1) Nach Archidamos, der zu Anfang der Schrift vom Dämonion das Wort hat, knüpft sich das grösste Interesse einer historischen Darstellung nicht an deren schliessliches Hauptresultat, sondern an das mannig-

nicht allein da. Vielmehr treffen wir dieselbe Ansicht in einer rhetorischen Jugendschrift Plutarchs [1]).

In der Meinung, die wir uns hiernach bilden, dass die Schrift über das Dämonion zu den früheren des Plutarch gehört, kann uns endlich eine Erwägung über das zeitliche Verhältniss, in dem dieselbe zu den Biographien des Pelopidas und Epameinondas stand, nur bestärken. Das Natürliche scheint zu sein, dass das mehr poetische Werk [2]) auf das historische folgte, wie wir dies an Freytags Ahnen und den Bildern aus der deutschen Vergangenheit, noch deutlicher aber an Schillers Wallenstein und der Geschichte des dreissigjährigen Krieges sehen [3]); das Natürliche aber doch nur dann,

---

fache Einzelne, was ihm vorausgegangen ist und es hat herbeiführen helfen, den Willen die Leidenschaften die Gedanken der betheiligten Menschen 1 p. 575 B ff. In den Biographien dagegen lehnt Plutarch es ab alles Einzelne in die Darstellung aufzunehmen und zieht es vor nur dasjenige herauszuheben, worin sich der Charakter eines Menschen am deutlichsten offenbart und besonders seine Tugend am glänzendsten erscheint (Leben Alex. 1. Cimon 2). Trotzdem ist auch in der Schrift vom Dämonion sein Streben das gleiche, die Tugenden der Menschen zur Darstellung zu bringen, die ἀρετή und nicht bloss die τύχη, und nur die Ansicht über den Weg, den er einzuschlagen hat um das Ziel zu erreichen, ist eine andere. S. noch die folg. Anmkg.

1) Bellone an pace Athenae 3 p. 347 A: τῶν ἱστορικῶν κράτιστος ὁ τὴν διήγησιν ὥσπερ γραφὴν πάθεσι καὶ προσώποις εἰδωλοποιήσας. ὁ γοῦν Θουκυδίδης ἀεὶ τῷ λόγῳ πρὸς ταύτην ἁμιλλᾶται τὴν ἐνάργειαν οἷον θεατὴν ποιῆσαι τὸν ἀκροατὴν καὶ τὰ γινόμενα περὶ τοὺς ὁρῶντας ἐκπληκτικὰ καὶ ταρακτικὰ πάθη τοῖς ἀναγινώσκουσιν ἐνεργάσασθαι λιχνευόμενος. Auch später ist er ein Bewunderer des Thukydides geblieben und um derselben Vorzüge Willen die er hier an ihm rühmt (Leben des Nikias 1); doch mischt sich auch ein leiser Tadel ein (a. a. O. Schl.: οὐ τὴν ἄχρηστον ἀθροίζων ἱστορίαν κτλ.) und er deutet an, dass er auf Nachahmung des alten Historikers nicht bloss im Gefühl seines Unvermögens, sondern auch deshalb verzichtet hat, weil er der Geschichtsschreibung andere und höhere Ziele steckte. Vielleicht darf man in der Schrift vom Dämonion den Uebergang zum späteren Standpunkt erblicken: durch den Trieb zu lebendiger ins Einzelne gehender Darstellung bricht doch schon hier die Freude an der Tugend, die im Kampfe mit dem Schicksal erscheint, deutlich hervor, während in der Rede Bellone an pace ausschliesslich das rhetorische Interesse an effektvoller farbenreicher Darstellung herrscht.

2) O. S. 151, 1.

3) Schiller, Geschichte d. dreiss. Kr. Buch 4 (S. 363 Ausg. 1862): »Noch hat sich das Dokument nicht gefunden, das uns die geheimen

wenn das poetische Werk sich zu dem historischen wie dessen Illustration verhält, die Umrisse desselben ausfüllt, die Andeutungen gestaltet: ein solches Verhältniss besteht aber zwischen dem Dialoge Plutarchs und den einschlagenden Biographien keineswegs, die letzteren sind vielmehr so lebendig in der Schilderung des gemeinsamen Gegenstandes[1]), dass sie einer Illustration durch eine andere Schrift nicht bedurften; im Gegentheil entsteht daher die Frage, ob es wahrscheinlich ist, dass derselbe Autor auf eine historische, durch ihre Lebendigkeit und Ausführlichkeit befriedigende Darstellung eine mehr romanhafte desselben Vorganges wird folgen lassen und diese Frage wird man verneinen müssen, während das umgekehrte Verfahren, den romanhaften Bericht später durch einen historisch-glaubwürdigen zu ersetzen, einer Erklärung und Rechtfertigung nicht bedarf[2]). Unsere Schrift ist hiernach zeitlich vor die betreffenden Biographien und damit wohl vor die Biographien überhaupt zu setzen[3]).

Damonologie. Auf der anderen Seite dürfen wir sie aber auch nicht zu hoch hinaufrücken. Die Schrift gehört, wie gesagt, einer

---

Triebfedern seines (Wallensteins) Handelns mit historischer Zuverlässigkeit aufdeckte, und unter seinen öffentlichen, allgemein beglaubigten Thaten ist keine, die nicht endlich aus einer unschuldigen Quelle könnte geflossen sein«. Was der Historiker nur andeuten durfte, hat der Dichter in Schiller ausgeführt und gestaltet. Die Worte erinnern an den Eingang der plutarchischen Schrift: was dort gesagt wird, könnte daher als Ruckbeziehung auf die Epameinondas- und Pelopidas-Biographien gefasst werden, wenn nicht das oben Bemerkte im Wege stünde.

1) O. S. 153, 2. Im Einzelnen ist ja die Schilderung des Dialogs eingehender als die der Pelopidas-Biographie; trotzdem bleibt das oben Gesagte bestehen. Wir wissen übrigens nicht, ob nicht ein und das Andere was wir jetzt in der Pelopidas-Biographie vermissen, in der des Epameinondas zu lesen war.

2) Will man den öfter erwähnten Eingangsworten der Schrift vom Damonion eine Beziehung auf eine historische Darstellung der Literatur geben, so kann man auf Xenophon Hellen. V 4, 1 ff. verweisen, dessen allzu abstrakte Erzählung das Bedurfniss einer concreteren erregen konnte. Vgl. auch Diodor. XV 25. Da uns Ephoros fehlt, ist die Sache nicht zu entscheiden. Vgl. auch Sievers, Geschichte Griechenlands vom Ende des pel. Kr. S. 171, 20.

3) Wenigstens wenn man den Ausführungen Muhls folgt Plutarch. Studd. S. 11 f.

Uebergangszeit an. Das lehrt insbesondere noch [1]) die darin vorgetragene Dämonologie. Der Dämonenglaube hatte in Böotien seit Alters tiefe Wurzeln, hier ist er zuerst literarisch hervorgetreten; jetzt wurde er überdiess von einer Zeitströmung getragen: so halfen die Tradition der Heimath wie die Forderung der Gegenwart beide dazu ihn in den Mittelpunkt von Plutarchs Welt- und Lebensanschauung zu rücken. In seinen frühesten Schriften treten zwar schon Dämonen neben die Götter [2]): aber von dem Kernsatz der Dämonenlehre, dass jene die einzigen Vermittler des Verkehrs zwischen Göttern und Menschen sind, ist noch keine Spur bemerklich [3]). Dieser Gedanke begegnet uns zum ersten Male in der Schrift vom Dämonion, aber freilich noch in sehr unvollkommener Gestalt und eigentlich nur angedeutet [4]). Plutarch scheint noch mit

1) S. auch o. S. 155, 1.

2) De esu carn. I 7 p. 996 C (οὐ θεῖον ἀλλὰ δαιμονικόν). de superstit. 13 p. 171 C (μήτε τινὰ θεῶν μήτε δαιμόνων).

3) Die in der vor. Anmkg. angeführten Stellen sind nur die Anfänge einer Unterscheidung zwischen Göttern und Dämonen, die zum Theil nicht einmal über die Oberfläche einer sprachlichen Formel hinausgehen mag. Wie wenig diese Unterscheidung durchgeführt war, lehrt die gesammte Schrift de superstit., in welcher δεισιδαιμονία fortwährend die Furcht vor den Göttern sowohl als vor den Dämonen bedeutet. Von Plutarchs späterem Standpunkt aus hätte diese Schrift entweder gar nicht geschrieben werden können oder hätte doch ganz anders geschrieben werden müssen: denn von diesem Standpunkt aus war die δεισιδαιμονία als Furcht vor den Dämonen nicht so ohne Weiteres zu verwerfen, da es böse Dämonen geben sollte, und jedenfalls konnte sie nicht als eine Sünde wider die Reinheit und Güte des göttlichen Wesens erscheinen, wenn Götter und Dämonen streng geschieden wurden. Die Schrift trägt übrigens, indem sie dem ἄθεος vor dem δεισιδαίμων den Vorzug gibt, einen kynischen Charakter und mag in Anlehnung an kynisirende Schriften verfasst sein (Bion? s. Hense, Teletis rell. S. XLVII f. XLIX Anmkg.). Noch bestimmter stellt sich zu der vorliegenden Frage Anacharsis in Conviv. VII Sap. 21 p. 163 E ff.; gleich in den ersten Worten ψυχῆς ὄργανον τὸ σῶμα, θεοῦ δὲ ἡ ψυχή wird hier eine Vermittelung der göttlichen Einwirkung auf den Menschen durch dämonische Mächte einfach ausgeschlossen (doch vgl. de Pyth. orac. 21 p. 404 B u. de soll. anim. 22 p. 975 B wonach die weissagenden Vögel ein ὄργανον sind, dessen sich die Gottheit, ὁ θεός, bedient). Einen Widerspruch in Plutarchs Ansichten, den Dämonenglauben betreffend, konstatirt auch Volkmann II 307, aber ohne ihn historisch durch eine Entwicklung derselben zu erklären.

4) An dämonischen Einwirkungen ist kein Mangel, und auch theoretisch wird 24 p. 593 D es ausgesprochen, dass der Regel nach die

sich selber zu kämpfen. Freilich die radicale Periode hat er überwunden: Galaxidoros, der sie in übertreibender Weise zu repräsentiren scheint[1]), wird zurechtgewiesen. Aber auch die Ansicht der siegenden Partei, wie sie durch Theokritos und energischer durch Simmias und Theanor vertreten ist, triumphirt keineswegs vollständig, sondern leidet an innerer Unsicherheit und an Widersprüchen[2]), sodass man recht merkt:

Götter mit den Menschen nicht unmittelbar verkehren, sondern dies den Dämonen überlassen. Aber dann wird doch auch wieder 20 p. 589 B f. die Grenze zwischen Göttlichem und Dämonischem keineswegs scharf gezogen (die θειοτέρα ψυχή ist die der δαίμονες u. s. w.); ja nach 24 p. 593 A f. haben die Götter ihre erkorenen Lieblinge unter den Menschen, die sie vor Andern ihrer besondern Fürsorge und Erziehung würdigen. Bei dieser laxen Praxis ist es ganz begreiflich, dass auch die Theorie noch nicht die spätere strenge ist, sondern, wenn auch nur ausnahmsweise, einen direkten Verkehr der Götter mit einzelnen besonders bevorzugten Sterblichen (μακάριοί τε καὶ θεῖοι 24 p. 593 D) zulässt.

1) Er steht auf dem Standpunkt, den Plutarch in der Schrift de superstit. einnimmt. Die δεισιδαιμονία fasst er ganz allgemein als die Furcht vor den Göttern und verwirft sie schlechthin, ebenso wie den Glauben an jede Art der Wahrsagung (9 p. 579 F ff.). Die δεισιδαιμονία gilt ihm als mit der φιλοσοφία unverträglich. Hieraus folgt, dass er selbst sich unter die Philosophen rechnet. Und zwar müssen wir ihn dann für einen Gesinnungsgenossen der Kyniker erklären: das ist nicht bloss durch das oben Erwähnte begründet, sondern liegt auch in der Art wie er dem τῦφος den Krieg macht (p. 579 F. 580 B) und wie er den Sokrates preist, seine παιδεία καὶ λόγος (p. 580 B), sein einfaches ungeziertes wahrhaft freies und wahrheitliebendes Wesen (p. 580 B); auch die Anrufung des Heiligen der Kyniker, des Herakles, fehlt nicht (p. 579 F). Wenn er übrigens die Bedeutung des sokratischen Dämonions auf ein so geringes Maass herabzudrücken sucht (11 p. 580 F f.) so erinnert dies an den Zweifel welchen ebendemselben Antisthenes entgegengesetzt bei Xenoph. Conviv. 8, 5 (Krische, Forschungen S. 231). Trotzdem kann man ihn nicht geradezu als Kyniker bezeichnen, da er sonst nicht zu Simmias sagen könnte Σωκράτης ὁ ὑμέτερος sondern sagen müsste Σ. ὁ ἡμέτ.

2) Darauf hatte schon Schömann hingewiesen Opusc. I 372; stärker sind sie hervorgehoben und verwerthet von Rich. Heinze Xenokrates S. 104 f., der mir aber doch noch nicht Alles in das volle und rechte Licht gerückt zu haben scheint. Am grellsten treten die Widersprüche in Theanors Rede c. 24 hervor. Man kann in derselben drei verschiedene Theile unterscheiden; 1) p. 593 A — C (καθίσταντι) 2) p. 593 C—D (συνέστηκε) 3) p. 593 D ff. Die ersten beiden Theile haben das miteinander gemein, dass sie von dem Verkehr der Götter mit den Menschen wie von einem unmittelbaren, ohne Dazwischentreten der Dämonen, sprechen.

Plutarch war selber über diesen Punkt mit sich noch nicht im Reinen und hatte sein Lieblingsdogma noch keineswegs

---

Aber nach dem ersten geht dieser Verkehr vor mit Hilfe von Zeichen (σημεῖα, σύμβολα) und nur wenige Auserwählte unter den Menschen sind es die diese verstehen; nach dem zweiten sind die Zeichen für alle Menschen da und der Vorzug der Auserwählten besteht gerade darin, dass die Götter mit ihnen ohne solche äussere Zeichen verkehren. Offenbar ist der erste Theil einer Darstellung entnommen, welche das Dämonion als ein göttliches σημεῖον fasste (φωνή, ἠχώ, κληδών, πταρμός, ὄψις) und den Sokrates mit den μάντεις überhaupt auf eine Stufe stellte (z. B. Antipater bei Cicero de divin. I 121 ff.). Dagegen scheint der zweite auf eine Darstellung zu führen, in welcher im Sinne der Stoiker, vielleicht insbesondere Posidons (Corssen de Posidonio Rhodio, thes. 11.), das artificiosum und naturale divinandi genus geschieden wurden: wenigstens befreien wir ihn auf diese Weise von dem scheinbaren Widerspruch, dass Anfangs die μάντεις in zwei Klassen der Enthusiasten und Zeichendeuter getheilt werden und dann doch der Name der μαντική der Zeichendeutung vorbehalten bleibt; μαντική ist eben als μ. τέχνη zu nehmen, in welchem Sinne sie allerdings nicht auf die enthusiastische Wahrsagung ausgedehnt werden und in welchem Sinne sie ausserdem als etwas allen Menschen Zugängliches d. i. Erlernbares bezeichnet werden konnte. In dieser Darstellung wurde das Dämonion zum naturale genus gerechnet und damit gegen die Auffassung desselben als einer Zeichendeutung, also gegen die Auffassung gerade des ersten Theils, protestirt. — Was endlich den dritten Theil betrifft, so scheint ihm eine Darstellung zu Grunde zu liegen, welche die besondere Fürsorge der Götter nicht in der Ertheilung mantischer Kraft, sondern in der Förderung des sittlichen Lebens erblickte, das δαιμόνιον also ähnlich wie Neuere (vielleicht schon Demosth. de falsa legat. 239 οἱ θεοὶ καὶ τὸ δαιμόνιον) der Bedeutung des Gewissens annäherte. Dieselbe Darstellung unterscheidet sich von den beiden andern überdies noch dadurch, dass sie den direkten Verkehr der Götter und Menschen der Regel nach ausschliesst und als Vermittler die Dämonen einführt. Doch lässt sie ausnahmsweise auch den direkten Verkehr zu. Der Zusammenhang führt darauf Sokrates unter denen zu suchen, welche unter der Obhut der Dämonen stehen. Wer sind nun die, welche ihn an Tugend noch überragen und zu denen sich deshalb die Götter in eigener Person herablassen? Dieses Räthsel löst die stoische Lehre. Nach ihr ist Sokrates nicht schon der Ideal-Weise, sondern gehört nur zu den προκόπτοντες (Unterss. zu Ciceros philos. Schr. II 1 S. 285); das Ideal der Weisheit und Tugend stellt sich in Odysseus und Herakles dar und diese sollten allerdings in unmittelbarem Verkehr mit den Göttern gestanden haben (vgl. auch 10 p. 580 C. Cicero Nat. Deor. II 166 f., welche Stelle freilich in anderer Beziehung von der unsrigen abweicht). — Die Rede des Theanor ist aber nicht bloss in sich ein ungefüges Ganze, dessen Bestandtheile ursprünglich einander fremd sind, sondern steht auch in

bis zu dem Grade systematisch ausgeführt und durchgebildet, wie es spätere Schriften zeigen.

Widerspruch mit der Rede des Simmias (20 p. 588 C ff.); und zwar in ihren beiden ersten Theilen insofern als Simmias eine Mantik vermittelst Zeichen (σημεῖα) überhaupt nicht anerkennt (vgl. bes. 289 C, wo die σύμβολα = σημεῖα wie auch 24 p. 593 C voraussetzt, u. 22 p. 592 C; übrigens streitet Simmias damit auch gegen Platon Rep. IV p. 496 C), aber auch ihrem dritten Theile nach indem hier ein Einwirken der Dämonen auf alle Menschen ohne Ausnahme gerade geleugnet wird (593 C. 594 A), nach Simmias Rede dagegen die Mahnungen der Dämonen an alle Menschen ergehen und nur in Folge mangelhafter Disposition von den Meisten nicht verstanden werden (bes. 20 p. 589 D), wozu noch kommt, dass nach Simmias der Dämon jedem einzelnen Menschen individuell zugehört (22 p. 591 E f.), nach Theanor ihm nur verwandt ist (24 p. 594 A) und mit andern gemeinsam sein kann (16 p. 585 F. 586 A). Die Rede Theanors weist mehr stoische Elemente auf, die des Simmias peripatetische: zu den letzteren gehört was über die Berührung des Menschengeistes mit dem göttlichen gesagt wird (20 p. 589 B vgl. 588 C; hätten wir hier stoische Theorie vor uns, so würde von πληγή, pulsus [Cicero nat. deor. II 34 f.] die Rede sein) womit aufs Engste zusammenhängt die scharfe Unterscheidung der geistigen und materiellen Natur (20 p. 589 B ff.), sodann das Ablehnen der Zeichendeutung und das einseitige Anerkennen der enthusiastischen Wahrsagung, auch das Wort θύραθεν 20 p. 589 B erinnert in dem dortigen Zusammenhang an aristotelische Stellen. Man kann sogar bestimmter in Dikäarch Simmias' Gewährsmann vermuthen: die Seele ist auch nach Simmias aufs Engste mit dem Körper verflochten (20 p. 588 F) und stellt sich wie eine Harmonie desselben dar (20 p. 589 D); wie nach Simmias die Seele sich mit dem Göttlichen berührt, so sollte sie auch nach Dikäarch an demselben Theil haben (Zeller II b S. 894, 2³: θείου τινὸς μετέχειν αὐτὴν sagte Dikäarch von der Seele und zwar ebenfalls um die Möglichkeit der enthusiastischen Weissagung zu erklären) und von der ἔκστασις konnte Dikäarch im mythischen Ausdruck wohl ebenso gesprochen haben, wie 22 p. 592 C f. geschieht (die eigenthümliche Kritik der ursprünglichen Sage von Hermodor oder Hermotimos τοῦτο μὲν οὖν οὐκ ἀληθές ἐστιν κτλ. ist sehr hemerkenswerth da sie die Thatsache der ἔκστασις mit der Annahme des unauflöslichen Zusammenhangs von Körper und Seele zu vereinigen sucht); um dies begreiflich zu finden muss man sich auch daran erinnern, wie Aristoteles dergleichen in den Dialogen darstellte (fr. 32 Akad. Ausg. cum animus Eudemi e corpore excesserit) und dass nach peripatetischer Ansicht Sokrates unter die μελαγχολικοί, d. i. die ἐκστατικοί gehört (Aristot. Probl. 30, 1 p. 953ᵃ 27 vgl. Plutarch Lysand. c. 2 Cicero de divin. I 81); ferner, da der Mythos, den Simmias erzählt, in Lebadeia lokalisirt ist und an das Orakel des Trophonios anknüpft, kommt in Betracht, dass auch Dikäarch diesem Orakel sein besonderes Interesse zugewandt hatte (1 S. 320). — Diese Verschiedenheiten in den Reden

Die Dämonenlehre spielt bei Plutarch eine ähnliche Rolle wie bei Platon die Ideenlehre. Wie die Ideenlehre im Phaidros so ist die Dämonenlehre in der Schrift vom Dämonion skizzirt[1]). Wie man deshalb von Platons Dialog gesagt hat, dass er das Programm eines neuen Lebens, einer neuen Thätigkeit sei, so kann man eine ähnliche Vermuthung auch an Plutarchs Schrift knüpfen, in welcher überdies der spätere Plutarch sich nicht bloss von dieser oder jener Seite, nicht bloss nach diesem oder jenem Theile sondern im vollen Umfange seines Wesens ankündigt. Wir sehen seine Philosophie in ihren beiden Hauptschattirungen, der pythagoreischen und Die Schrift ein Programm.

des Simmias und Theanor sind nun nicht etwa von Plutarch absichtlich festgehalten, um beide Männer jeden in seiner Weise zu charakterisiren, sondern sind trotz aller Flick- und Ueberkleisterungsarbeit gegen Plutarchs Absicht sichtbar geblieben. Plutarchs Absicht ging vielmehr dahin mit besonderer Beziehung auf das Dämonion des Sokrates eine Dämonologie zu geben, wozu er ebenso sehr der Autorität eines Sokratikers wie Simmias als derjenigen eines auf diesem dunkeln Gebiet erfahrenen Mannes wie Theanor bedurfte. Beide sollten einander zu einer Gesammtdarstellung ergänzen (23 p. 592 F. 24 p. 593 A); das δαιμόνιον des Lysis trat darin gewissermaassen neben das des Sokrates (13 p. 583 B), der Pythagoreismus neben die Sokratik. Eine solche Darstellung von sich aus zu geben fühlte sich Plutarch noch zu unsicher. Er ist daher eklektisch verfahren, indem er die verschiedensten Darstellungen über den Gegenstand (ausser anderen wird auch die megarische und kynische Auffassung berücksichtigt; auf Aristoxenos, wenn man dessen sonstige Nachrichten über Sokrates bedenkt, möchte man die Anekdote 10 p. 580 D ff. zurückführen, die ganz geeignet ist das Dämonion ins Lächerliche zu ziehen, welche Vermuthung durch die Berufung auf Spintharos 23 p. 592 F verglichen mit Aristox. fr. 28 Müller noch wahrscheinlicher wird) durchmusterte und auszog. Ueber das Ganze hat er dann eine gewisse Zeitfarbe gezogen: während das Dämonion wie die Dämonen ursprünglich vorwiegend eine negative, behütende und warnende, Macht übte (so noch bei Cicero de divin. I 122 ff. nach Antipater), so erscheint es bei Plutarch ebenso wohl fördernd und antreibend als behütend und warnend (wenigstens in der Theorie, wenn auch nicht in den Beispielen) gerade wie bei anderen Späteren, zu welcher Auffassung indessen schon von Aelteren wie Xenophon und wohl auch von demjenigen, der dem Plutarch das Orakel 20 p. 589 E erzählt hatte, der Grund gelegt worden war.

1) Auch in der Composition besteht eine Aehnlichkeit beider Dialoge: wie das Gespräch über das Dämonion so tritt auch die Darstellung der Ideenlehre und Psychologie in der zweiten Liebesrede des Sokrates selbständig aus dem Gesammtinhalt hervor.

der im weiteren Sinne sokratischen[1]), sehen den Moralisten im Bunde mit dem Mathematiker[2]) und Theologen, gewahren aber auch wie wenig ihm die blosse Theorie gilt neben der praktischen, insbesondere der politischen Thätigkeit für das Vaterland[3]).

Was wir von Simmias hören dass er nach der Rückkehr von weiten Reisen nun seinen Landsleuten, namentlich den jüngeren unter ihnen, aus dem Schatze der gewonnenen Eindrücke und Erfahrungen mittheilt[4]), klingt als wenn es von Plutarch selber erzählt würde. Es scheint dass er sich wieder seiner Heimat freut, dass er mit Stolz sich als Böoter fühlt. Darum feiert er die ruhmwürdige Befreiung Böotiens vom spartanischen Joche, darum weist er aber gleichzeitig auch wie triumphirend auf das geistige Leben hin aus dem dieser äussere Erfolg hervorgestiegen war und das geeignet ist den so oft gegen seine Landsleute geschleuderten Vorwurf der μισολογία zu entkräften[5]). Dass ihm das letztere gelinge, liegt ihm besonders am Herzen.

Böotischer Patriotismus.

1) In den Personen des Simmias und Epameinondas namentlich führt er uns vor Augen dass Sokrates nicht sowohl die von Pythagoras übernommene Philosophie ernüchtert und vermenschlicht habe (9 p. 580 C. 12 p. 582 D) als dass sich die von ihm ausgehende Richtung, die Sokratik, sehr wohl mit einem guten Theil pythagoreischer Mystik vertrage.

2) 7 p. 578 F ff. Hier erscheint die Mathematik, namentlich die Geometrie, sogar als die vornehmste aller Musenkünste.

3) Darum muss der Philosoph Simmias entschuldigt werden, dass er nicht thätig an der Befreiung Thebens betheiligt war: er krankte an einer Verletzung seines Beines. Es erinnert dies an das Πλάτων δ' οἶμαι ἠσθένει, womit Platon im Phaidon es entschuldigt weshalb er während der letzten Augenblicke des Sokrates nicht in dessen Umgebung war. Vor Allem galt es Epameinondas gegen den Vorwurf zu vertheidigen als wenn er mit seiner Theilnahme am Aufstande zu lange gezögert hätte (3 p. 576 D ff.): denn im Uebrigen erschien er als der tiefste Denker (23 p. 592 F) nicht nur sondern auch als der im rechten Moment eingreifende Staatsmann (34 p. 598 C f.), als der μέγας ἀνὴρ schlechthin (16 p. 585 D), der das plutarchische Ideal einer Vereinigung von Philosophie und Politik in seiner Person erfüllt hatte. Kaum zufällig kann es in diesem Zusammenhange heissen, dass das Haus eines Philosophen, des Simmias, der Herd und Mittelpunkt auch der politischen Bewegung ist.

4) 2 p. 576 C.

5) Dass Wort μισολογία 1 p. 575 E. Dass Wort und Sache sich auch in Platons Phaidon p. 89 C f. finden und besprochen werden, dürfte nach dem o. S. 148 ff. Bemerkten nicht ganz zufällig sein.

Ausser anderen [1]) bedient er sich dabei auch eines Grundes, der bei den Athenern vorzüglich verfangen musste: er weist darauf hin dass gerade die am meisten den λόγος pflegende und zugleich am meisten attische Philosophie, die des Sokrates, in der Seele mehr als eines Böoters Wurzel geschlagen hatte [2]). Bedenken wir nun ausserdem dass jenen Vorwurf die Böoter gerade von den Athenern alter und neuerer Zeit zu hören bekamen, so empfangen wir den Eindruck dass Plutarch sich seine Leser vorzüglich in Attika dachte. Unter diesen Umständen wird es bedeutungsvoll dass der einrahmende Dialog sich an athenische Hörer, vor allen an den Böoterfreund Archidamos wendet. Könnte sich hierunter nicht ebenso eine Dedication verbergen wie in dem einrahmenden Gespräch des Phaidon [3]), eine Dedication an Plutarchs athenische Freunde? Denn der Dialog ist nicht bloss eine einseitige Verherrlichung Böotiens sondern ebenso gut ein Denkmal der Freundschaft des attischen und böotischen Stammes: von Athen ging das ruhmwürdige Werk der Befreiung Thebens aus, in derselben Stadt lagen die starken Wurzeln auch der geistigen, insbesondere philosophischen Blüthe Böotiens; der grösste Böoter Epameinondas war als Sokratiker vom attischen Wesen berührt und eben hierdurch für seine geschichtliche Rolle befähigt worden [4]).

Dedication an athenische Freunde.

Die bisherigen Dialoge Plutarchs hatten es alle mit der Vergangenheit zu thun: aus mythischer Ferne rückten sie durch die Dämmerung bis in das helle Licht der Geschichte, blieben jedoch auch dann noch um Jahrhunderte hinter der Zeit des Schriftstellers zurück. In die letztere versetzen uns

'Απομνημονεύματα.

1) S. vor. Anmkg. Hierher gehört auch die Schilderung des Epameinondas als des grossen Denkers und Schweigers (23 p. 592 F), die davor warnen kann mit dem Vorwurf der μισολογία nicht zu rasch zu sein.

2) Polymnis mit seinen Söhnen Kapheisias und Epameinondas, Simmias und Kebes, Galaxidoros; sogar Theokrit, obschon kein Freund der Philosophie (3 p. 576 D), hatte doch persönliche Beziehungen zu Sokrates und spricht mit Achtung von ihm.

3) Eine Schablone der Dedication gab es natürlich nicht. Es widerspricht daher nicht, wenn I S. 215 f. Phaidon, der Erzähler, als derjenige angesehen wurde, dem Platon den Dialog dedicirt hatte.

4) 16 p. 585 D. vgl. dazu 11 p. 581 C. 12 p. 582 B.

dagegen die nun folgenden: sie lesen sich zum Theil wie Fragmente aus den ἀπομνημονεύματα Plutarchs und geben sämmtlich direkt oder indirekt Beiträge zu seiner Lebensgeschichte. Freilich mit seiner eigenen Persönlichkeit hält Plutarch nach platonischem Vorbild zurück: in den meisten seiner Dialoge erscheint er gar nicht oder nur im Hintergrunde; erst in solchen Dialogen, die man mit grösserer oder geringerer Wahrscheinlichkeit seiner späteren Zeit zuweisen kann[1]), erlaubt ihm ein gesteigertes Selbstgefühl und das Bewusstsein der Autorität, dem Beispiel des Aristoteles folgend sich selber redend einzuführen und dann auch wohl das entscheidende Wort sprechen zu lassen[2]). Dagegen kommt aus den Bildern seiner Freunde sein eigenes Wesen in mannigfacher Spiegelung zurück.

Plutarch als Mediziner.

Plutarch den **Mediziner** lässt der Verkehr mit medizinischen Freunden erkennen[3]). Doch würden die in dieses Fach einschlagenden Aeusserungen seiner Tischgespräche[4]) auf nicht mehr als eine dilettantische Beschäftigung mit dieser Wissenschaft führen, wenn wir nicht ausserdem den Dialog

Ueber die Gesundheitslehre.

»**Ueber die Gesundheitslehre**« (Ὑγιεινὰ παραγγέλματα) besässen. In diesem wird die Medizin als ein ebenso wesentliches Stück der philosophischen Bildung bezeichnet als Geometrie Dialektik und die Musenkunst[5]), ja es wird sogar auf ihre Unerlässlichkeit derselbe homerische Vers[6]) angewandt, mit dem Sokrates und seine Anhänger anzudeuten pflegten wie nah uns die Ethik angeht. Diese Medizin ist ihrem Wesen nach Diätetik, sie gibt Vorschriften zur Erhaltung der Gesundheit und zwar insbesondere für solche die demselben Lebensideal huldigen wie Plutarch, φιλόλογοι καὶ πολιτικοὶ sind[7]). Plutarch war nicht der Erste, der Medizin und Philosophie zu

1) De Ei apud Delph. De sera num. vind. Adv. Colot. Non posse suav. vivi. Quaestt. Conv.

2) Vgl. auch I S. 292 f.

3) Tryphon Quaestt. Conv. V 8, 1. Philon VI 2, 1. Kleomenes VI 8, 1. Zenon u. Kraton IV 4, 3 p. 669 C.

4) Wie VI 2 u. 8.

5) 1 p. 122 D.

6) δ 392: ὅττι τοι ἐν μεγάροισι κακόν τ' ἀγαθόν τε τέτυκται. Ueber die Verwendung des Verses bei den Sokratikern s. Wyttenb. zu p. 122 D.

7) 15 p. 130 A. 18 p. 132 F. 133 E. 22 p. 135 D. F. 25 p. 137 C.

verbinden suchte; die Pythagoreer waren ihm längst vorangegangen, Aristoteles hatte seinem grossen Zögling dasselbe φιλιατρεῖν eingepflanzt [1]) welches Plutarch vom Philosophen verlangt [2]), am nächsten stand ihm vielleicht Demokrit [3]). Plutarch war indessen hier weniger der Schüler eines bestimmten Philosophen — am meisten entfernt er sich durch den ängstlichen etwas philiströsen Geist, von dem seine diätetischen Vorschriften eingegeben sind, von dem kühnen Idealismus, mit dem Platon über die Diätetik seines Zeitgenossen Herodikos hinwegging — als der Sohn seiner Zeit, die, immer besorgt das liebe, auch das leibliche Ich zu pflegen, den Aerzten und Kurpfuschern eine hervorragende Rolle zugetheilt und medizinische Halbbildung in die weitesten Kreise getragen hatte. Niemand konnte sich dieser Strömung entziehen, selbst die christliche Kirche nicht; und Plutarch musste von ihr um so eher ergriffen werden da in Böotien, einer alten Heimath der Gymnastik, die aus der Gymnastik hervorgegangene Diätetik natürlicher Weise einen günstigen Boden fand.

Scenerie und Composition.

In Böotien, speciell in Chaironeia haben wir auch das, übrigens nicht näher bezeichnete, Local des Plutarchischen Gesprächs zu suchen und dürfen in diesem Dialog einen Repräsentanten zahlloser Gespräche sehen wie sie Plutarch mit seinen Freunden über solche Gegenstände zu führen liebte (o. S. 51). Nicht immer mochte es dabei friedlich zugehen. Die Art und Weise, wie diese philosophische Diätetik es darauf anlegte die Aerzte überflüssig zu machen (24 p. 136 E ff.), rief begreiflicher Weise deren Widerspruch hervor, der Methodiker wie der Empiriker, und daher mag auch das leidenschaftliche Auftreten des Glaukos seine historische Berechtigung haben. Dieser ausgezeichnete Arzt — dieses Lob gesteht ihm auch sein Gegner zu (1 p. 122 C) — kam zufällig dazu, als in Plutarchs Kreise über die gesunde Lebensweise (δίαιτα ὑγιεινή) verhandelt wurde, und fing schon von ferne an seinem Aerger über solche laienhaften Erörterungen Luft zu machen, indem er verächtlich all dergleichen der Pädagogik zuwies [4]). Für Plutarch ist es

1) Plut. Alex. c. 8.

2) 1 p. 122 D.

3) Auf den er sich 13 p. 129 A beruft.

4) 5 p. 124 D. In der That finden sich solche Vorschriften auch im

bezeichnend dass er diesen eigentlichen Hauptdialog uns nur wie im Hintergrunde zeigt: seinem versöhnlichen Temperament war alles Gezänk zuwider im Leben wie in der Literatur (o. S. 147). Platon umgekehrt würde gerade diesen Hauptdialog auch in den Vordergrund der Composition gezogen haben: bei ihm würde der von Glaukos hingeworfene Gedanke χωρὶς τὰ φιλοσόφων καὶ ἰατρῶν ὁρίσματα (1 p. 122 C) das Feuer des Dialogs entzündet und eine der im Dialog mit Recht so beliebten Grenzstreitigkeiten hervorgerufen haben; dem besonders häufig behandelten Streit über die Grenzen der Philosophie und Rhetorik würde dann der Streit über die Grenzen der Medizin und Philosophie zur Seite getreten sein. Plutarch, dem es nicht um genaue Begriffsbestimmung, noch weniger um dialektischen Kampf zu thun war, hat sich begnügt das, woran ihm am meisten gelegen war, den positiven Gehalt des Gesprächs, die diätetischen Vorschriften, herauszuheben und in die Form eines zusammenhängenden Vortrags zu bringen.

Personen. Der Vortragende ist ein ungenannter ἑταῖρος, unter dem aus Bescheidenheit (vgl. de se ipso laud. Anfg.) Plutarch selber sich verbirgt. Derselbe spricht nicht direkt zu uns, sondern was er gesagt hat erzählt Zeuxippos, der sonst als Freund Plutarchs bekannt ist [1]. Wir lernen ihn unter anderen aus der Schrift »Non posse suaviter vivi« kennen, einer Schrift die sicher Plutarchs Alter angehört; an dieselbe Schrift erinnert unsere auch durch die autoritative Stellung, die Plutarch in seinem Kreise einnimmt (vgl. Non posse suaviter bes. c. 2 Anfg.), wir dürfen sie deshalb nicht in eine zu frühe Zeit setzen [2]. Die Wahl Zeuxipps zur Gesprächsperson und insbesondere zum Stellvertreter Plutarchs mag nicht zufällig sein: als Lacedämonier (Amator. 2 p. 749 C) musste er an der Diätetik aus

Παιδαγωγικὸς des Clemens Alexandrinus. Ueber einen älteren Παιδαγωγ. s. I S. 389 f. Dass Pädagogik und Diätetik des Leibes sich schon früher verbunden hatten, folgt aus dem Gebrauch, den von den Worten παιδαγωγία und παιδαγωγικὴ Euripides Orest. 883 und Platon Rep. III 406 A machen.

1) Zeuxipp scheint Schüler Plutarchs zu sein, wie er denn auch Amator. 18 p. 762 D sich zur sokratischen Richtung der Philosophie bekennt.

2) Niger ist bereits todt (14 p. 131 A), der Quaestt. Conv. VI 7 noch unter den Lebenden erscheint. Das Fleischessen wird nicht mehr verpönt, da es durch Gewöhnung zur anderen Natur geworden; anders o. S. 131, 2. 147, 2.

demselben Grunde ein besonderes Interesse nehmen wie die Böoter und vielleicht war er es deshalb gewesen der den Plutarch zur Abfassung dieser Schrift bewogen hatte.

Widmung.

Ebenso wenig wird es zufällig sein dass Zeuxippos was er zu berichten hat gerade dem Moschion berichtet, der im Freundeskreise Plutarchs als ärztliche Autorität citirt wurde (Quaestt. Conv. III 10, 2 p. 658 A). Von medizinischer Seite kam er, hierin ein Vorläufer Galens, der Forderung Plutarchs entgegen und verlangte wie dieser Vereinigung von Philosophie und Medizin (1. p. 122 D); unter seiner Autorität konnte sich Plutarch bergen wollen. Ausserdem lässt das Lob, das ihm gespendet wird (a. a. O.), das Interesse, das er von vornherein dem Berichte Zeuxipps entgegenbringt (1 p. 122 D), ihn als den nächsten Adressaten der Schrift erscheinen, als denjenigen dem Plutarch seinen Dialog gewidmet wissen wollte.

Ueber die Beschwichtigung des Zorns.

Die Diätetik des Leibes forderte Ergänzung durch eine Diätetik der Seele. Eine solche giebt der Dialog von der Beschwichtigung des Zorns (περὶ ἀοργησίας), der mehr leistet als der Titel verspricht: denn die Befreiung von diesem einen Leiden der Seele befreit zugleich von vielen andern und ausserdem weisen gelegentliche Winke darauf hin dass allen gegenüber ein analoges Heilverfahren gilt[1]). Dem Inhalt nach ist dieser Dialog ein Seitenstück zu dem vorherbesprochenen und durch hinüber- und herübergehende Fäden mit ihm verknüpft[2]). Auch die Form ist insofern ähnlich als

Seitenstück zum Dialog über die Gesundheitslehre.

---

1) Der θυμὸς ist παθῶν πανσπερμία 15 p. 462 F f. Gegen Unmässigkeit im Wein oder in der Liebe 16 p. 464 B. gegen ψευδολογία a. a. O. πολυπραγμοσύνη 16 p. 463 F f. τὰ ἄλλα πάθη ψυχῆς καὶ νοσήματα 14 p. 462 F.

2) Von der ἰατρεία suchte die Schrift über Gesundheitslehre den Weg zur φιλοσοφία; umgekehrt wird hier von der φιλοσοφία der Weg zur ἰατρεία gesucht, indem die φιλοσοφία zwar als die Quelle erscheint aus der alle Heilung der Leidenschaft herfliesst (2 p. 454 A), die Heilung selber aber wiederholt als eine ärztliche, ἰατρεία, bezeichnet wird (1 p. 453 C. 6 p. 455 E. 12 p. 461 C. 16 p. 463 F). Aber auch im Einzelnen zeigen bei der Beschreibung der Kurmethode beide Schriften Aehnlichkeiten unter einander: so wenn sie alle Gewaltmittel wie φάρμακα verwerfen und an deren Stelle die Diät setzen (de sanit. tuenda 20 p. 134 D de cohib. ira 2 p. 453 D f.); wenn sie fordern, dass man die Leiden seiner Freunde beobachten soll (san. tuend. 14 p. 129 D. cohib. ira 1 p. 453 A 6 p. 455 E f.). Wie überhaupt das Körperliche zum Gleichniss des Gei-

das Gespräch nur der Einleitung dient und den Haupttheil die in zusammenhängender Rede gegebenen Vorschriften zur Beschwichtigung des Zornes bilden[1]). Dieselben sind hier besonders wirksam da derjenige, welcher sie ertheilt, sie an sich selbst erprobt hat und um so mehr für sie eintreten kann. Dieser — es ist Fundanus[2]) — wird uns durch den Anfang der Schrift von der Seelenruhe (περὶ εὐθυμίας) als Einer bekannt, den Plutarch schätzte. Was dort über seinen Charakter gesagt ist, ermöglicht eine relative Zeitbestimmung unserer Schrift[3]), die wir uns danach als nach der Schrift von der Seelenruhe verfasst denken müssen.

Local. Auch das Local dieses Dialogs ist in derselben Weise bestimmt oder, wenn man will, unbestimmt wie das des Dialogs über die Gesundheitslehre: unmittelbar wird es nicht bezeichnet, aber wie dort der Zusammenhang nach Chaironeia so führt er hier weit von Böotien weg nach Italien[4]).

stigen dient, so müssen Vorgänge bei Krankheiten des Leibes die Natur von Seelenleiden erläutern: die ὀργή wird mit dem πυρετὸς (7 p. 456 D), mit einer καταρροϊκὴ διάθεσις (13 p. 461 B f.) verglichen. Ja die Schrift vom Zorn greift wohl geradezu in die Domäne der andern hinüber, indem sie Vorschriften über Körper-Diät gibt (13 p. 461 C ἐθιστέον οὖν τὸ σῶμα κτλ.); was aber nur die Antwort darauf ist, dass auch in der Gesundheitslehre Vorschriften gegeben werden, die in die Seelen-Diät einschlagen, wie 12 p. 13 D aus Platons Munde. Werden dort, im medicinischen Bereich, Platon Demokrit und überhaupt Philosophen als Autoritäten angerufen, so hier mitten aus der Philosophie heraus Hippokrates (6 p. 455 E). Vollends ist es natürlich, dass auf das Gebiet, wo Körper und Geist sich zu erhöhter Wirkung begegnen, auf das Gebiet der Symposien beide Dialoge ihre Vorschriften erstrecken (de san. tuend. 18 p. 133 C ff. de cohib. ira 12 461 D).

1) Inhalt und Form dieses Dialogs lassen sich mit Senecas Schrift de tranquillitate vergleichen. Ueber die Form der letztern s. noch bes. O. Hense im Freiburger Geburtstags-Programm 1893 S. 4 ff.

2) Man hält ihn für identisch mit dem Minucius Fundanus, an den Briefe des Plinius adressirt sind.

3) Das ἐπιταχύνειν, welches dort (1 p. 464 F) zu seiner Charakteristik dient, ist in unserer Schrift 13 p. 461 B ein Merkmal des Zornigen; in unserer aber erscheint Fundanus als Einer, der diese Leidenschaft schon seit längerer Zeit in sich bemeistert hat. Die Worte 1 p. 453 B διὸ καὶ δῆλόν ἐστιν οὐ παρακμῇ τινι δι' ἡλικίαν τὸ θυμοειδὲς οὐδὲ αὐτομάτως ἀπομαραινόμενον κτλ. setzen ausserdem voraus, dass Fundanus damals bereits ein älterer Mann war.

4) Aus dem Anfang kann man die Meinung gewinnen, dass insbe-

Wir athmen römische Luft. Fundanus, wenn er auch im Wesentlichen Plutarchs Ansicht vertritt, thut dies doch nur mit Modificationen, die ihn individuell und als Römer charakterisiren [1]); und Sulla, mit dem er das Gespräch führt, ist zwar von Geburt kein Römer, stammt aber aus Karthago d. h. aus einer damals ganz römischen Stadt [2]). Von

sondere Rom der Schauplatz des Dialogs sein soll. Denn dort sagt Sulla 1 p. 453 A zum Fundanus: ἔγωγ' οὖν ἐνιαυτῷ μὲν ἀφιγμένος εἰς Ῥώμην δευτέρῳ, συνὼν δέ σοι μῆνα τουτονὶ πέμπτον. Wie vereinigt sich aber hiermit, dass nach 1 p. 453 C eine Reise (ὁδοιπορία) dem Fundanus die nöthige Musse gewährt sich über das gestellte Thema auszusprechen? Doch nur so, dass wir annehmen, diese Reise habe sich nicht über die Umgegend Roms, d. h. über Italien hinaus erstreckt. Fundanus mochte eine Reise durch Italien machen und Sulla hierbei seinen Gönner begleiten, wie Plutarch den Mestrius Florus (Leben Othos c. 14). So erklärt sich in den angeführten Worten das συνὼν δέ σοι μῆνα τουτονὶ πέμπτον. Auf den Anfang der Bekanntschaft kann es nicht bezogen werden; denn diese schrieb sich, wie 1 p. 453 B f. zeigt, schon von längerer Zeit her und reicht uber den römischen Aufenthalt zurück.

1) Dass Fundanus seine Eigenthümlichkeit nicht eingebüsst hat, zeigt die Parteinahme für die Stoa: die κρίσεις werden vom Standpunkte dieser Philosophie aus 8 p. 457 D für die νεῦρα ψυχῆς erklärt, was der Meinung Plutarchs durchaus nicht entspricht (de virtute mor. 9 p. 449 B f. Zeller III b S. 185, 4 [3]); von demselben Standpunkte aus wird in der gleichen Frage gegen die Peripatetiker polemisirt 8 p. 457 C, gegen einen einzelnen Peripatetiker, den Hieronymus, wendet sich 4 p. 454 F. Ja die Eigenthümlichkeit Fundans wird einmal so stark hervorgehoben, dass sie mit der übertragenen Rolle, nach welcher der Nutzen der Philosophie für die Heilung der Leidenschaften zu betonen war (2 p. 454 A), in Widerspruch geräth: denn 8 p. 457 E lässt er sich verleiten die Philosophen als diejenigen zu bezeichnen οὕς φασι χολὴν οὐκ ἔχειν οἱ νοῦν ἔχοντες. Hier kommt etwas vom alten Römerthum zum Vorschein: und als Römer, nebenher auch als Stoiker, bewährt er sich auch darin, dass er 13 p. 461 F f. Seneca citirt und gleich zu Anfang sich als einen Verehrer des Musonius vorstellt (2 p. 453 D), mit dessen Worten er sogar das Thema seines Vortrags anschlägt; Plutarch thut weder das Eine noch das Andere (Volkmann I 43) so oft er in seinen Schriften dazu Gelegenheit gehabt hatte, nur einmal, im Leben Galbas c. 20 Anfg., erwähnt er Seneca kurz und dort nur als historische Person (dies spricht auch gegen die Vermuthung Henses Rh. Mus. 45, 552 dass eine Schrift Musons die Quelle des Dialogs von der Gesundheitslehre war. Vgl. noch Gréard De la morale de Plutarque S. 346, 4. 374).

2) Mit Fug und Recht bringt er sich deshalb de facie in orbe lunae 27 p. 842 D (denn εἶπεν ὁ Σύλλας ist zu lesen) in Gegensatz zu den Hellenen mit den Worten: οὐ πάντα δὲ καλῶς λέγεται παρ' Ἕλλησιν.

Natur hätte daher der Dialog in lateinischer Sprache geführt werden sollen. Wenn es trotzdem nicht geschehen ist, so liegt dies nicht bloss daran, dass Plutarch zu einer solchen Leistung nicht im Stande war, sondern erklärt sich auch aus der idealen Höhe des Dialogs wie der Tragödie, von der aus die Unterschiede der einzelnen Dialekte und Sprachen verschwanden[1]).

Die Beiden, denen auf diese Weise zugemuthet wurde in fremder Zunge zu reden, werden es wohl zufrieden gewesen sein, da sie so dazu kamen ein vortreffliches Griechisch zu sprechen. Die Rücksicht aber auf Fundanus und Sulla, wie wir annehmen dürfen, hat Plutarch bei und wohl auch zu der Abfassung des Dialogs bestimmt. Dass der Dialog ein Ehrendenkmal für Fundanus ist, liegt offen da. Daneben könnte sich aber auch eine Widmung an Sulla verbergen, den Plutarch auch sonst als Gewährsmann in römischen Dingen schätzte (vit. Romul. c. 15) und der ihm von der Wandelung im Charakter des Fundanus mochte Kunde gegeben haben[2]).

Ehrendenkmal für Fundanus. Widmung an Sulla.

Zwischen Fundanus und Sulla spielt sich der Dialog rein dramatisch ab; Plutarch selbst hat keinen Platz darin gefunden, er erscheint auch nicht einmal im Hintergrund. Trotzdem ist der Dialog auch für die Kenntniss seines Lebens nicht bedeutungslos. Denn er eröffnet die Perspective auf den mannig-

---

1) Die Sprache der platonischen wie der plutarchischen Dialoge entfernt sich jede auf ihre Weise von der Sprache des wirklichen Lebens (I S. 247 f.) die der plutarchischen Dialoge insbesondere dadurch, dass sie den Hiat meidet und damit sich einem Gesetze der oratorischen Prosa beugt, dem Platon noch seine Anerkennung versagt hatte (I S. 247, 5).

2) In welcher Form dies geschehen sei, kann natürlich erst recht Gegenstand nur einer Vermuthung sein. Vielleicht hatte Sulla damit die Bemerkung über den Charakter des Fundanus, die der Anfang von de tranquillitate enthält (o. S. 168, 3), berichtigen wollen. Es ist aber auch möglich, dass den Anlass zu Plutarchs Schrift eine ihm von Sulla eingesandte Schilderung der Reise bot, die dieser gemeinsam mit Fundan gemacht hatte und welche die Scene für Plutarchs Dialog hergibt: Sulla konnte darin über die Aenderung berichtet haben, die er während dieser Zeit im Wesen Fundans beobachtet hatte, und die Antwort hierauf und der Dank Plutarchs ist die breitere Ausführung dieser Charakterskizze und ihre künstlerische Gestaltung zum Dialog. Vielleicht darf auch an das ὑπόμνημα erinnert werden, das Cicero dem Posidon einsandte (ad Att. II 1, 1).

fachen Verkehr mit Römern aller Art, den Plutarch in seiner Heimath und in Italien angeknüpft hatte und den er sein ganzes Leben hindurch pflegte. In dem Namen Mestrius Plutarchus[1]) trug er es zur Schau dass er der Vermitteler beider Nationen sein wollte. Dasselbe lehren seine Dialoge, in denen Griechen und Römer in bunter Gesellschaft sich durch einander bewegen: was früher Anstoss gegeben hatte und nicht über schüchterne Anfänge gediehen war (I S. 542, 1), das erschien jetzt natürlich und wurde durch die Verhältnisse des wirklichen Lebens fast gebieterisch gefordert. Plutarch, indem er sich dem fügte, ist doch nur in diesem einen Dialoge so weit gegangen dass er den Fremden die Bühne des griechischen Dialogs ganz überliess.

Dialog über die Frage »Ob die Land- oder Wasserthiere klüger sind«.

Mit dem nächsten Dialog, der hier zur Besprechung kommt, sind wir wieder in Plutarchs Heimath und unter Griechen. Die Frage nach der Zulässigkeit des Fleischgenusses hatte Plutarch von jeher beschäftigt; in eigens darauf gerichteten Reden und im Gryllos hatte er sie behandelt (o. S. 131, 2) bald mehr rhetorisch spielend bald als Schüler der Pythagoreer mit einem Anflug religiöser Wärme. Nebenher hatte er dabei auch die verrufene ἀδηφαγία seiner speciellen Landsleute im Auge (de esu carn. I 6 p. 995 E). In einem andern Zusammenhang musste dieselbe Frage wieder auftauchen zu einer Zeit, da er wie in den eben besprochenen Schriften eingehend die Diätetik des Leibes und der Seele erörterte, und auch da wie sie pflegt sich zu der allgemeineren nach dem Verhältniss von Thier und Mensch überhaupt erweitern. Die Stoiker hatten auf diese Frage, als echte Nachfolger der Kyniker, rücksichtslos und schroff wie diese geantwortet, indem sie für die Ethik nicht bloss, den einzelnen Menschen von seinesgleichen, sondern auch die Gattung von anderen Gattungen lebender Wesen isolirten; während die Peripatetiker mit vornehmer Kälte die Geisteswürde des Menschen betonten und ihn vermittelst derselben so hoch über das Thier erhoben dass ein Rechtsverhältniss zwischen beiden vor ihren Augen nicht bestehen konnte.

Ansichten über das Verhältniss von Thier und Mensch.

---

1) S. darüber jetzt Dittenberger zu Inscr. Gr. Sept. I No. 3422.

Pythagoreismus.

Gegenüber solchen Ansichten, wodurch jedes sittliche und gemüthliche Band zwischen Thier- und Menschenwelt zerrissen wurde, zog es Plutarch vor die alten Wege des Pythagoreismus weiter zu wandeln. Verschiedenes konnte ihn hierzu bestimmen. Als Bewohner einer Landstadt hatte er zu den Thieren von Haus aus ein freundlicheres Verhältniss; ausserdem suchte sein milder Charakter überall zu versöhnen im Leben und der Natur, in Theorie wie Praxis [1]; vor Allem aber war er der Sohn seiner Zeit. Dieselbe führte ihm nicht bloss grausame Thierhetzen vor sondern machte ihn auch zum Zeugen einer erstaunlichen Gelehrigkeit der Thiere [2] und nährte so durch Mitleid wie durch Bewunderung seine Thierfreundschaft; eben dieselbe konnte ihn aber auch mit einer sentimentalen Liebe zur Natur erfüllen, die im Streben nach Wiedervereinigung mit dem Gegenstand ihrer Sehnsucht vorab auch den Thieren wieder gewisse Rechte den Menschen gegenüber einräumen musste [3]. Dass Plutarch in einem Zeitalter der Humanitätssucht in der Verschwendung der Menschenrechte auch an die Thiere nicht zu weit ging, davon hat ihn wohl nur zurückgehalten die Rücksicht auf die Jagd, an der sich in Böotien eine rüstige Jugend freute und in der auch Platon eine Körper und Geist heilsame Uebung erblickte [4].

Voraussetzungen des Gesprächs.

Diese Ansicht, ein modificirter Pythagoreismus [5], war im Wesentlichen diejenige auch seiner älteren und jüngeren Freunde, mit denen er verkehrte. Ganz ohne Widerspruch und zwar heftigen scheint sie sich indessen nicht behauptet

---

1) Gréard De la morale de Plutarque S. 118. 146 ff.

2) Friedländer Darstell. II [3] S. 379 ff.

3) Die Sentimentalität ruft einen Zustand zurück, der nicht bloss als fabelhafter im goldenen Zeitalter existirt, sondern wirklich einmal vorhanden war. Dass man noch in historischer Zeit ein rechtliches Verhältniss zwischen Thier und Mensch anerkannte, beweist Platon Gess. IX 873 E, indem er bestimmt, dass auch gegen Thiere die Klage des Mordes erhoben und ein gerichtliches Verfahren wider sie eröffnet werde: ich halte noch immer die alte Ansicht für richtig, dass diese Bestimmung nicht vom Philosophen erfunden, sondern bestehenden Institutionen Athens entlehnt ist.

4) Gess. VII 823 B ff. bes. 824 A. Vgl. dazu de sollert. anim. 7 p. 964 D. 9 p. 965 F.

5) Vgl. auch o. S. 166, 2.

zu haben. Nach seiner Weise aber hat ihn Plutarch uns nur wie von fern gezeigt[1]). Für ihn beginnt das Behagen am Dialog erst da wo der Boden einer Verständigung vorhanden ist und erst von diesem pflegen deshalb seine literarischen Dialoge auszugehen. So hören wir von einer Lobrede, die Plutarch auf die Jagd gehalten und in der er jung mit der Jugend werdend wieder in seine alte rhetorische Manier verfallen[2]). Die Rede that eine grosse Wirkung. Alter und

Lobrede auf die Jagd.

---

1) Er ist angedeutet in den Worten Autobuls 7 p. 664 D: ὁδὸν — — — ἣν Πλάτωνος ὑφηγουμένου δείκνυσιν οὑμὸς υἱός, ὦ Σώκλαρε, σὸς δὲ ἑταῖρος, τοῖς μὴ φιλομαχεῖν, ἕπεσθαι δὲ καὶ μανθάνειν βουλομένοις. Dass der ungenannte ἑταῖρος Plutarch ist, werden wir sogleich sehen. Ueber Plutarchs Weise, heftigen störenden Streit von seinen Dialogen fern zu halten, s. o. S. 165 f. In Plutarchs Kreise ging es keineswegs immer friedlich zu: das zeigt auch in dem Dialog über die Gesundheitslehre der Arzt Glaukos, der sich zu dem dortigen ungenannten ἑταῖρος, d. i. wiederum Plutarch, ebenfalls als φιλομαχῶν verhält (1 p. 122 C f.).

2) 1 p. 959 C καὶ γὰρ ἐκεῖνος ἔδοξέ μοι τὸ ῥητορικὸν ἐγεῖραι διὰ χρόνου, χαριζόμενος καὶ συννεαρίζων τοῖς μειρακίοις. Der Verfasser des ἐγκώμιον wird nur mit dem unbestimmten ἐκεῖνος bezeichnet. Trotzdem haben schon Andere darunter Plutarch erkannt und in Folge davon auf eine verlorene Schrift Plutarchs geschlossen, deren Gegenstand das Lob der Jagd war. Dieser Schluss ist nun nicht so ganz sicher, da die Schrift und ihre Vorlesung auch fingirt sein könnten um den folgenden Dialog daran zu knüpfen. Daran aber, dass der Ungenannte Plutarch vorstellt, wird festzuhalten sein. Ebenfalls als ungenannten ἑταῖρος haben wir diesen schon im Dialog über die Gesundheitslehre gefunden (o. S. 166) vgl. vorläufig noch de Pyth. orac. 29 p. 400 C. Die Ansicht, die der Lobredner der Jagd über die Gladiatoren geäussert haben soll (1 p. 959), läuft auf dieselbe Missbilligung dieser Schauspiele hinaus, die sich in den Worten des wirklichen Plutarch Non posse suaviter vivi 17 p. 1099 B ausspricht. Mit dem Lobredner dürfen wir aber auch den Platoniker 7 p. 964 D identificiren, der gleichfalls ohne Namen nur als ἑταῖρος des Soklaros und Sohn Autobuls erscheint: denn der Platonismus besteht in diesem besonderen Falle in der Anerkennung des Nutzens, den die Jagd bringt (o. S. 172, 4); und wie der Sohn Autobuls in seinem Kreise als Lehrer wirkt — sonst könnte Autobul nicht das Streiten mit ihm missbilligen und vielmehr zur Nachfolge und zum Lernen auffordern — so muss auch der Lobredner eine ähnliche Stellung in demselben Kreise eingenommen haben, da sich nur so die allgemeine und grosse Wirkung erklärt die sein Vortrag hervorbringt. Dieser andere Ungenannte trägt aber als Platoniker und als Freund des Soklaros noch zwei Züge mehr des historischen Plutarch an sich. In wie fern Autobul ein Recht hat als der Vater Plutarchs zu gelten, soll nachher erörtert werden. Vgl. noch Muhl

Jugend wurde davon ergriffen; in den Einen erwachte die frühere Leidenschaft von Neuem, die Anderen fühlten sich noch mehr zur Jagdlust entflammt; bei Allen zitterte der Eindruck des Vortrags, wie es natürlich ist und wie wir es öfter namentlich bei Plutarch beobachten, in einer Reihe von Gesprächen nach, die besonders auf die in der Rede gerühmte List und Klugheit der Thiere sich bezogen (2 p. 960 A). Hier schieden sich die Freunde der Jagd in zwei Parteien, je nachdem sie die Jagd auf Land- oder Wasserthiere betrieben; die Einen nahmen alles Lob der Klugheit für die Land-, die Andern für die Wasserthiere in Anspruch. Man erhitzte sich gegen einander und ruhte mit solchen halb ernst- halb scherzhaften Gesprächen auch während des folgenden Symposions nicht[1]).

Scenerie. Zu der Zeit, da die Bühne unseres Dialogs sich aufthut, liegt dieses unruhige gährende Getriebe bereits um einen Tag zurück. Noch befinden wir uns in Chaironeia[2]), die an den früheren Gesprächen Betheiligten erscheinen wieder und wollen der Verabredung gemäss den Streit fortführen: aber die Leidenschaften sind verraucht und Alles nimmt einen durchaus ruhigen ordentlichen Verlauf. Personen. Zuerst treten zwei ältere Männer auf[3]), Autobulos und Soklaros, und recapituliren in ruhigem Gespräch die Vorgänge und Reden des gestrigen Tages. Sie stellen

Plut. Studd. S. 24. Dass der Verfasser der Lobrede, also Plutarch, wieder jung wird mit der Jugend, wie es heisst, und in seine frühere Rhetorik zurückfällt, gibt einen Wink mehr über die vorausgesetzte Zeit der Scene. Plutarch ist ein reifer Mann: seine athenische Studienzeit liegt hinter ihm; was Aristotim sagt 13 p. 969 E ὃ δὲ οἱ πατέρες ἡμῶν ἔγνωσαν αὐτοὶ σχολάζοντες Ἀθήνησιν κτλ., geht natürlich auf ein persönliches Erlebniss Plutarchs zurück; es ist dies eine Bestätigung mehr für unsere Vermuthung, dass unter dem Ungenannten sich Plutarch selber versteckt, denn wenn Aristotim ein Mitglied des Kreises ist, der zu Plutarch als Lehrer aufblickte, so stand er zu diesem in einem Altersverhältniss, dass sein Vater recht wohl ein Studiengenosse Plutarchs gewesen sein konnte.

1) 2 p. 960 B. 23 p. 975 C. Dieses Symposion vollendet das Bild eines geschlossenen Kreises, eines Thiasos der sich um Plutarch versammelt hatte.

2) Das ergibt der Zusammenhang, namentlich die Personen; ausgesprochen ist es so wenig als in dem Dialog über die Gesundheitslehre.

3) Nach Autobuls Anrede ὦ φίλοι 1 p. 959 B könnte man meinen, dass er ausser Soklaros noch Andere vor sich sieht. Aus 5 p. 963 C (μετὰ σοῦ) und 7 p. 964 C (ὦ φίλε) ergibt sich indessen das Gegentheil. Es ist deshalb auch an erster Stelle φίλοι in φίλε zu ändern.

damit zugleich das Programm des heutigen auf und bereiten für den zu erwartenden Streit der Freunde der Land- und der der Wasserthiere den Kampfplatz vor, indem sie nach der Lobrede noch übrige Bedenken gegen die Jagd beseitigen[1]) und den allgemeinen Boden der folgenden Discussion, die Vernünftigkeit der Thiere, gegen principielle Einwürfe der Stoiker und Peripatetiker[2]) befestigen. Soklaros ist der Freund[3]), Autobulos der Vater Plutarchs, dem die Pietät des Sohnes die Hauptrolle in dem vorbereitenden Gespräche zugewiesen hat. Das Bild des Letzteren ist dasselbe, das wir uns von ihm aus andern Nachrichten machen: er freut sich an der Thätigkeit und den Erfolgen seines Sohnes[4]), ohne Philosoph zu sein[5]) nimmt er doch am Leben der Schule Theil[6]), giebt bald Andern das Beispiel des Lernens und Forschens[7]) bald gebärdet

1) Autobul gibt auf seine 2 p. 959 F geäusserte Bedenken selbst die Antwort 7 p. 965 A f.

2) 2 p. 960 B. 6 p. 963 F.

3) Doch muss er bedeutend älter gewesen sein, da ihn Autobulos 8 p. 965 C als ἡλικιώτης bezeichnet.

4) Es ärgert ihn, wenn Andere seinem Sohne widersprechen und nicht gleich bereit sind von ihm zu lernen. Das liegt in den Worten: δείκνυσιν οὑμὸς υἱὸς — — τοῖς μὴ φιλομαχεῖν, ἕπεσθαι δὲ καὶ μανθάνειν βουλομένοις (7 p. 964 D). Er selbst ist Quaestt. Conv. I 2, 2 p. 616 A gern bereit mit seinen Söhnen zu lernen, namentlich wenn es sich wie auch in unserem Dialog um platonische Lehren handelt.

5) Vgl. vor. Anmkg. Was er in unserem Dialog gegen die Stoiker vorbringt, zeigt im Allgemeinen keine tiefere philosophische Bildung, sondern ist eine Polemik mehr vom Standpunkt des gesunden Menschenverstandes aus.

6) Bei dem Symposion, das nach der Rede auf die Jagd stattfand, hatte auch er nicht gefehlt (2 p. 960 A u. B). Zu demselben Zwecke ist er mit Plutarch und dessen Schülern auch Quaestt. Conv. VII 8 f. (vgl. bes. 8, 1 p. 655 F) vereinigt; die Gesellschaft wird in seinem Hause abgehalten, da er das Opfer darbringt. Jedenfalls gehört der ganze Vorgang nach Chaironeia, und nicht nach Athen wie Hertzberg, Griechenl. unter d. R. II 162, 6*, anzunehmen scheint. Derselbe ist zu seinem Irrthum wohl veranlasst worden durch Missverständniss theils der Anfangsworte (Ἀθήνησι) theils des Ausdrucks τοῖς φιλοσοφοῦσι μειρακίοις μεθ' ἡμῶν, worunter er Studiengenossen in unserem Sinne verstand während nach antiker Anschauungsweise auch die Schüler Plutarchs so heissen konnten.

7) Vgl. o. Anm. 4. Er fügt sich keineswegs blind der Autorität und hat deshalb auch gegen die Lobrede auf die Jagd seine Bedenken, die er erst in Folge einer genaueren Erörterung beseitigt (o. Anm. 1).

er sich wie der Leiter oder doch der Patron des Vereins, der die Probleme stellt an denen die Uebrigen sich versuchen sollen[1]). Durch seine Persönlichkeit und ihre Stellung legt er ein klares Zeugniss ab über eine der eigenthümlichsten Seiten der plutarchischen Gesellschaft, dass nämlich darin die

Schule und Familie.

Schule gewissermaassen in die Familie aufgenommen wurde oder doch das Leben der einen mit dem der andern auf eine kaum jemals vor oder nachher wieder erhörte Weise sich durchdrang[2]).

Gang des Dialogs.

Der folgende Dialog lehrt uns die Schule noch weiter kennen. In zwei Chöre geordnet treten jüngere Mitglieder derselben auf, zum Theil aus andern plutarchischen Schriften bekannte Namen, und sind gerüstet die Einen die Sache der Land-, die Andern die der Wasserthiere zu führen[3]). Trotzdem entsteht kein tumultuarischer Streit sondern Alles wird zu einem ordentlichen Gerichtsverfahren eingeleitet[4]) (8 p. 965 E). Erst nachdem die Richter bestimmt sind[5]) und

---

1) So Quaestt. Conv. III 7, 1 p. 655 F (προῦβαλε ζητεῖν λόγον). 8, 1 p. 656 C. Darauf dass er es war, der das Problem gestellt hat, geht auch in unserem Dialog 2 p. 960 A παρέσχομεν — — ἅμιλλαν. — Einen Zug von Familienähnlichkeit zwischen dem Autobul des Dialogs und Plutarch begründet auch der Widerwille des Ersteren gegen das φιλονεικεῖν πρὸς τὴν ἀλήθειαν 5 p. 963 F. 7 p. 964 D. Im Uebrigen vgl. Muhl Plut. Studd. S. 23 f. 30 f., mit dem in dieser Hinsicht übereinstimmt Graf Commentatt. Ribb. S. 68. Wie man längst eingesehen hat, kann an den gleichnamigen Sohn Plutarchs nicht gedacht werden: denn Aristotim war unter Vespasian in Rom (19 p. 974 A) und Aristotim wird im Dialog den Jungen beigezählt, so dass die Scene des Dialogs nicht zu lange nach Vespasian angesetzt werden darf.

2) Vgl. auch I S. 548 über die römische Weise seine Schrift dem Sohn zu widmen. Was sonst der Art noch vorkommt, Platons Bruder in der Republik und Speusipp sein Neffe als Erbe seiner philosophischen Lehre und Stellung und Anderes der Art, ist vereinzelt geblieben.

3) 8 p. 965 C f. Man wird an die Philosophenchöre in Platons Protag. p. 315 B. D. erinnert; auch die Verbrämung mit Homerversen ist in beiden Fällen ähnlich.

4) 8 p. 965 E. vgl. auch πρόκλησις u. συνήγορος 2 p. 960 A u. B. Diese Einkleidung des Dialogs bot sich von selber dar: daher wir sie besonders in den processualischen Allegorien des Mittelalters finden, über welche vgl. Bächtold Gesch. der deutschen Literatur in der Schweiz S. 224.

5) Autobulos und Soklaros cooptiren sich in dieser Hinsicht ihren Altersgenossen Optatus 8 p. 965 D f.

Alle sich gesetzt haben, beginnt das Redeturnier: erst hat Aristotimos das Wort um den sich die Freunde der Landthiere schaaren; sodann spricht Phaidimos zu Gunsten der Wasserthiere, den vorher der auf seiner Seite stehende Herakleon noch einmal durch einige kurze Worte hierzu ermuntert hat (c. 23 p. 975 C). Im Namen des Richtercollegiums thut Soklaros den Spruch und schliesst das Ganze. Eine steife Symmetrie der Anlage drängt sich der Betrachtung auf: die Alten bilden die Richter, die Jungen streiten; auf Seiten der Wasserthiere stehen wie es scheint lauter Insel- und Küstenbewohner, umgekehrt auf der andern die Binnenländer; auch in den beiden Reden herrscht dieselbe Schablone[1]. Der rhetorische Charakter[2] wird durch die Wahl des Themas, einer σύγκρισις[3], noch verstärkt.

In dieser Umgebung muthet die Unterwerfung der Parteien unter einen schiedsrichterlichen Spruch uns weniger fremdartig an. Mit dem Wesen des echten Dialogs, der es den Theilnehmern gerade erleichtern sollte, selbständig und unbeeinflusst durch äussere Autorität sich eine eigene Ueberzeugung zu bilden, wäre dergleichen unvereinbar gewesen. Trotzdem trifft Plutarch kein Vorwurf, dass er sich dieses deus ex machina[4] bedient hat: den urwüchsigen Dialog hatten längst schulmässige Disputationen in den Hintergrund gedrängt; man war gewohnt die Jugend vor ihren Lehrern, griechische Philosophen vor den Fürsten der Diadochenzeit, vor römischen Grossen und vor den Kaisern disputiren zu sehen; der Einfluss der ältesten Rhetorenschulen ist auch hier wirksam gewesen und der Dialog hatte damit eine Bahn eingeschlagen, die er in Vers und Prosa bis in

Schiedsrichter.

deus ex machina.

1) Hierher gehört auch, dass sowohl die Rede des Aristotimos wie die des Phaidimos in einer Art von μῦθος ihren Abschluss findet (22 p. 975 C u. 36 p. 985 A ff. bes. C).

2) 23 p. 975 C: οὐ παιδιὰ τὸ χρῆμα τοῦ λόγου γέγονεν ἀλλ' ἐῤῥωμένος ἀγὼν καὶ ῥητορεία κιγκλίδων ἐπιδέουσα καὶ βήματος sagt Herakleon, nachdem Aristotim gesprochen. Das ἐγκαλλωπίσασθαι der jungen Leute hatte schon Autobul 5 p. 963 C vorausgesagt.

3) Das Wort auf die vorliegende Vergleichung angewandt findet sich 19 p. 973 A. Vgl. auch o. S. 127, 4.

4) Einen anderen deus ex machina bemerkten wir I S. 534 f. im Dialog, der also auch hier auf seine Weise die Entwicklung des Dramas durchmacht.

die Streitgedichte des Mittelalters hinein verfolgen sollte[1]). In so weit erscheint das Auftreten von Schiedsrichtern natürlich und berechtigt, zumal in Plutarchs eigenem Kreise es nicht anders wird zugegangen sein.

Entscheidung. Auffallend ist nur die Entscheidung, die sie fällen. Die Frage war: sind die Land- oder Wasserthiere klüger? Das Urtheil lautet: die Lobredner der einen wie der andern haben Recht, die Wahrheit kommt heraus wenn man beide Meinungen verbindet, oder mit anderen Worten, sowohl die Land- wie die Wasserthiere zeichnen sich durch Klugheit aus[2]). Dieses Urtheil würde Plutarch vielleicht durch den Hinweis auf schiedsrichterliche Erkenntnisse, die jeder Partei ein gewisses Maass von Recht zugestehen, oder auf Dialoge, in denen keiner der Streitenden ganz irrt, sondern jeder ein Körnchen Wahrheit sagt, vertheidigt haben. Ein solcher Hinweis würde aber nur dann am Platze sein, wenn die Frage gestellt gewesen wäre, ob die Wasser- oder die Landthiere Vernunft haben. In diesem Falle konnte die Entscheidung lauten: sie haben beide welche. Nun ist aber die Frage vielmehr: wer von beiden hat mehr Vernunft. Und diese Frage wird in der

Verhältniss zu den Quellen. gegebenen Entscheidung ganz umgangen. Auch hat Plutarch diesen Fehler nicht ganz freiwillig begangen sondern ist dazu durch die Beschaffenheit seiner Quellen genöthigt worden.

1) Vgl. o. S. 176, 4. Ansätze kann man schon bei Platon finden: Protag. 337 E. Sympos. 175 E. Den »honorarius arbiter« im Streit der Philosophenschulen erwähnt Cicero Tuscul. V 120 u. de fato 39. Bei Tacitus Dialog. c. 4 f. wird Secundus zum judex vorgeschlagen, lehnt aber ab. Ein weiteres Beispiel gab Favorin o. S. 123, 4. Vgl. noch I S. 484, 3. II S. 24, 2. Mehr finden sich bei Plutarch: Quaestt. Conv. I 2, 2 p. 616 E. IX 15, 1 p. 747 B. Non posse suaviter 15 p. 1096 F. Amator. 3 p. 750 A. Die Namen des Richters sind verschieden: κριτής, δικαστής, διαιτητής, βραβευτής. Vgl. noch de genio Socr. 13 p. 583 A und das δικαστήριον zu Anfang von De unius in rep. domin. Ausserdem s. Harnack Texte u. Unterss. VIII 4 S. 47 f. Aus dem Mittelalter kommen die sogenannten »Liebeshöfe« in Betracht. Ein Streitgedicht zwischen Rose und Veilchen, das mit dem Urtheil des Richters schliesst, theilt Adolf Tobler mit: Archiv f. d. Studium d. neueren Sprach. 90, S. 154 ff. u. s. w.

2) Ταυτὶ γὰρ ἃ πρὸς ἀλλήλους εἰρήκατε συνθέντες εἰς ταὐτὸν ἀμφότεροι καλῶς ἀγωνιεῖσθε κοινῇ πρὸς τοὺς τὰ ζῷα λόγου καὶ συνέσεως ἀποστεροῦντας sind die Worte, mit denen Soklaros die Verhandlung und den Dialog schliesst.

Einen in anderer Form gegebenen Stoff wollte er zu einem Dialoge gestalten. Aber dieser Stoff war für den Zweck zu spröde, d. h. hing zu sehr in sich zusammen, und konnte daher mit aller Gewalt nur vorübergehend zu einem Dialog aus einander gerissen werden[1]), so dass sich Plutarch

1) Auf die Quellen unserer Schrift hat man in neuerer Zeit öfter hingewiesen: Chrysipp (Th. Birt De Halieuticis S. 69 ff. 83 ff. Diels Berr. der Berl. Ak. IX [1893] S. 113, 1) Theophrast (Joachim De Theophrasti libris περὶ ζῴων S. 10. 46) Xenokrates (Rich. Heinze, Xenokr. S. 152). Eine andere Quelle hat uns aber Plutarch selbst 17 p. 972 B in Juba genannt: vgl. hierzu Wellmann im Herm. 26, 481. 531 ff. 27, 389. 395 ff., nach dessen Meinung Plutarch den Juba nicht direct sondern durch Vermittelung des Alexander von Myndos benutzt haben würde. Eine Benutzung Jubas in noch grösserem Maassstabe vorauszusetzen ist man wohl nur durch die Meinung verhindert worden, die Angaben Jubas seien seinem Werk über Libyen entnommen. Nun bemerkt aber Wellmann selbst (Herm. 27, S. 398) dass die Elephantengeschichten nach den geistigen Fähigkeiten des Thieres geordnet waren. Dies führt nicht in eine gewöhnliche Land- oder Naturbeschreibung sondern setzt eine Schrift von ähnlicher Tendenz voraus wie Aelians Thiergeschichte. Eine solche, den Pythagoreern verwandte, Tendenz dürfen wir aber Juba wohl zutrauen, der die Schriften des Pythagoras sammelte (Zeller Phil. d. Gr. V³ 97) und auch in seiner Polyhistorie den Pythagoreer verräth (πολυμαθίη dem Pythagoras schon von Heraklit fr. 16 Byw. vorgeworfen; ausserdem denkt man an Alexander Polyhistor, Nigidius Figulus, Varro, Hyginus). Diese Schrift Jubas oder auch, wenn Wellmann Recht hat, diejenige Alexanders von Myndos würde ich für Plutarchs einzige Hauptquelle halten, wenn nicht die Disposition der beiden Reden im Wege stünde. Neben der Eintheilung nach den Thierarten geht nämlich, wie man leicht bemerkt, noch eine andere her nach den Tugenden der Thiere. Dieselbe durchkreuzt die andere fortwährend, so dass bald eine einzelne Thierart Anlass gibt von den verschiedenen Tugenden zu reden, durch die sie sich auszeichnet, bald eine Tugend zur Kategorie wird, unter der verschiedene Thiere, in denen sie zur Erscheinung kommt, untergebracht werden. Die Eintheilung nach den Thierarten geht auf Juba oder Alexander zurück (Wellmann im Herm. 26, 537). Die andere könnte man für diejenige halten, welche Plutarch selber seiner Darstellung gab, in die er jedoch das aus seiner Quelle geschöpfte Material nicht so verarbeitete dass an demselben nicht ein Rest der früheren Eintheilung haften geblieben wäre. Diese Annahme setzt jedoch voraus dass die von Plutarch gewählte Eintheilung dem Zweck seiner Darstellung entspricht. Das ist aber keineswegs der Fall. Mit der σύγκρισις der Land- und Wasserthiere hat eine solche Eintheilung nach den Tugenden nichts zu thun. Welchem Zwecke sie dient, sagt uns Aristotim zu Anfang seines Vortrags 10 p. 966 B ff. Wir sehen daraus dass eine Polemik gegen die

schliesslich zu dem Bekenntniss genöthigt sah, es sei eigentlich zu dem ganzen Streit gar kein Anlass gewesen.

Arbeitsweise. Wir kennen diese Arbeitsweise Plutarchs schon aus früheren Schriften (o. S. 131 f., 140 f., 153). Damals galt sie uns unter andern als ein Kennzeichen des rhetorischen Charakters und als solches werden wir sie auch jetzt ansehen Abfassungszeit. ohne doch den gleichen Schluss auf die Abfassungszeit daraus zu ziehen [1]). Mit mehr Grund weisen wir die Schrift derselben Periode zu wie die beiden vorher besprochenen. Plutarch wird im Dialog zwar nicht genannt, ist aber doch im Hintergrunde sichtbar und erscheint als der anerkannte Mittelpunkt eines aus Verwandten und Schülern bestehenden, durch Freundschaft und Wissenstrieb beseelten Kreises. Ueberall blicken die Beziehungen auf die grosse Hauptstadt der Welt, auf Rom, durch [2]), mit der Plutarch längst durch engere per-

---

Stoiker, welche den Thieren die Vernunft absprachen, sich passend in dieser Weise gliedern liess. Polemik gegen die Stoiker ist es, welche die Reden des Aristotimos und Phaidimos auch sonst durchzieht (13 p. 969 B. 19 p. 973 A. 34 p. 982 D. 36 p. 984 D) ohne von deren Thema eigentlich gefordert zu sein. Hiernach wird eine zweite Quellenschrift Plutarchs anzunehmen sein, die ganz eigens gegen die Stoiker loszog und aus der man sich auch die allgemeinen Vorbemerkungen Autobuls entnommen denken kann. Neben den literarischen Quellen hat auch Plutarchs eigene Erfahrung Material beigesteuert: denn was die Personen des Dialogs uus ihrer Erfahrung berichten, stammt natürlich aus der Erfahrung des Autors. Ausser der Vermischung dieses dreifachen Materials bestand Plutarchs Arbeit an den Reden des Aristotim und Phaidimos noch im Hinzufügen von gegenseitigen Invectiven, von der einen Seite gegen die Wasser- von der andern gegen die Landthiere (wie 9 p. 966 A. 14 p. 970 B. 24 p. 977 B. 978 E f. 25 p. 977 D. 28 p. 979 A f. 29 p. 979 D. 31 p. 981 B). Dergleichen konnte Plutarch in den vorausgesetzten Quellenschriften nicht finden. Darum sind aber auch diese Invectiven, die von Rechtswegen das Meiste zur Entscheidung der σύγκρισις hätten beitragen müssen, so leer und windig geworden, dass sie das Urtheil des Richters unmöglich, weder für die eine noch für die andere Partei, bestimmen konnten.

1) Noch Friedländer Darstellungen II³ S. 380, 2 setzt die Abfassung unter Vespasian. Dies ist eine Verwechselung der Zeit der Abfassung mit der der Scenerie, s. o. S. 176, 1.

2) ἡ καλὴ Ῥώμη sagt 5 p. 963 C Autobul. Das Epitheton darf man indessen nicht zu ernst nehmen, obgleich es öfter, namentlich in Platons Phaidros, missverstanden worden ist. Es wird häufig ironisch gebraucht; noch öfter aber ist es ebenso wie seine Synonyma zu einer Art von

sönliche Fäden verbunden war. Dies ist der gleiche Boden, auf dem sich die Dialoge von der Gesundheitslehre und von der Beschwichtigung der Leidenschaften bewegen. Mit dem ersteren derselben zeigt sich der Plutarch unserer Schrift auch noch einverstanden hinsichtlich des modificirten Pythagoreismus, dem er huldigt (o. S. 172, 5). Der rhetorische Charakter kann daher nicht als ein Zeichen der Jugendlichkeit des Verfassers gelten, sondern verräth höchstens dessen Absicht sich wieder zu verjüngen und so dem Geschmack und den Neigungen der ihn umgebenden Jugend entgegenzukommen [1]).

Mit den Jahren tritt auch bei Plutarch die Naturphilosophie neben der Ethik stärker hervor. Mehr und mehr fühlt er sich zur unsichtbaren Welt hingezogen: Fragen nach dem Wesen der Seele und ihrer Unsterblichkeit beschäftigen ihn und unermüdlich ist er die Fruchtbarkeit seiner Dämonenlehre darzuthun, die er uns immer wieder von neuen Seiten zeigt und in deren Aus- und Umbildung er sich nicht scheint genug thun zu können. Seine Philosophie begiebt sich in den Dienst der Religion, sie wird zur Theologie, insbesondere ist dem delphischen Heiligthum sein Denken und Thun gewidmet: schon Ammonios hatte dasselbe zum Gegenstand von Gesprächen gemacht [2]), die er an Ort und Stelle mit seinen Schülern führte [3]), wie ja seit Sokrates Platon und Karneades die Akademiker sich rühmen durften die Auserwählten des Gottes zu sein; dieser Neigung noch mehr Nachdruck zu geben kam bei Plutarch hinzu die Nachbarschaft und seine amtliche Stellung zum Orakel. So ist er einer der letzten delphischen Theologen geworden, deren lange Reihe mehr geahnt als im Einzelnen deutlich erkennbar das Alterthum durchzieht.

Naturphilosophie.

Höflichkeits-Epitheton herabgesunken, das meistens Personen, nicht selten aber auch Sachen gegeben wird. Athenaios und andere spätere Schriftsteller bieten dafür unzählige Beispiele.

1) Was Soklaros 1 p. 959 C συννεαρίζειν τοῖς μειρακίοις nennt. o. S. 173, 2.

2) Auf den Philosophen im Gott wies er seine Schüler hin (de Ei 2 p. 385 B): woraus weiter die Aufgabe folgte diese Philosophie zu finden.

3) Auch der Philosoph Taurus ging zur Zeit der Pythien mit seinen Schülern nach Delphi: Gellius XII 5, 1.

Ueber das Mondgesicht. Von den Dialogen scheint der früheste, der uns Plutarch von dieser Seite zeigt, der »über das Mondgesicht« zu sein[1]). Der Titel entspricht nicht genau dem Inhalt: wie es denn auch sonst nicht immer leicht ist den Inhalt eines Dialogs in einem kurzen Titel zusammenzufassen, da die meisten Dialoge etwas vom schweifenden Charakter der eigentlichen Conversation an sich zu tragen pflegen. In unserem Falle bildet die Frage nach den Ursachen der Erscheinung, die wir das Mondgesicht nennen, zwar den Ausgangspunkt des Gesprächs; dasselbe verliert sich dann aber weiter in, zum guten Theil polemische, Erörterungen über die Natur des Mondes überhaupt und über seine Bewohner und stellt damit fast

1) Weshalb er vor den anderen pythischen Dialogen verfasst zu sein scheint, wird später noch zur Sprache kommen. Einen äusseren Anhaltspunkt für die Bestimmung der Abfassungszeit gibt die Erwähnung der Sonnenfinsterniss (19 p. 931 D). Sonnenfinsternisse fanden zu Plutarchs Zeit in den Jahren 50, 83, 98, 113 und 118 statt (Volkmann I S. 79 Anm.). Zu früh dürfen wir aber die Schrift nicht ansetzen, da Lamprias darin bereits so weit gereift erscheint dass er sich anmaassen darf das Gespräch zu leiten (4 p. 921 F. 7 p. 923 F.) und auf den Unterricht bei Ammonios wie auf einen vergangenen zurückblickt (25 p. 940 C). Auch seine Art den Lucius in der Disputation zu unterstutzen (7 p. 923 F) ist nicht die eines ganz jungen Mannes; sie erinnert vielmehr an Sokrates' Verhalten jüngeren Freunden gegenuber im Euthydem p. 277 D. Nicht zu tief mit dem Ansatz herabzugehen muss uns aber theils die Frische und Lebendigkeit des Dialogs warnen theils eine Vermuthung wenn sie richtig ist. An einer Stelle wo von den bösen Dämonen die Rede ist, lesen wir jetzt (30 p. 945 B): Τιτυοὶ δὲ καὶ Τυφῶνες ὅ τε Δελφοὺς κατασχὼν καὶ συνταράξας τὸ χρηστήριον ὕβρει καὶ βίᾳ Τυφὼν ἐξ ἐκείνων ἄρα τῶν ψυχῶν ἦσαν κτλ. Dass hier Τυφὼν nach vorausgehendem Τυφῶνες nicht das Richtige ist, scheint mir zweifellos. Πύθων herzustellen liegt den Zügen der Schrift nach zu weit ab und würde sich auch mit dem Inhalt der Worte συνταράξας τὸ χρηστήριον kaum vereinigen lassen. Einfacher und wahrscheinlicher ist, dass Τυφὼν zu streichen sei. Dann kann aber ὁ Δελφοὺς κατασχὼν καὶ συντ. τ. χρ. kaum ein anderer als Nero sein (Hertzberg Griech. unter d. Röm. II S. 110), der als böser Dämon mit demselben Recht bezeichnet werden konnte wie Dion Chrys. or. 45 p. 201 R den Domitian δαίμονα πονηρὸν nennt. Hieraus würde nicht nur folgen, dass der Dialog in die Zeit nach Delphis Verwüstung fällt, sondern auch wahrscheinlich werden, dass er noch vor der Restitution des Orakels (vgl. jedoch auch Hertzberg Griech. unter d. Röm. II 261, 12) geschrieben ist: denn damit hielten doch die guten Dämonen wieder ihren Einzug, unter den Sitzen derselben, 30 p. 944 D f., fehlt aber Delphi während Lebadeia genannt wird.

eine Kosmologie dar. Insofern nehmen uns Reminiscenzen an den Timaios nicht Wunder[1]). Hierher gehört auch, dass das Positive der Ansichten schliesslich in einem Mythos zusammengefasst wird. Doch liegt auf der andern Seite auch wieder ein Unterschied vor, indem es Plutarch mit seiner Kosmologie noch mehr Ernst zu sein scheint[2]) und er sie deshalb nicht bloss in der Form eines mythischen Vortrags dargestellt, sondern ausserdem zum Gegenstand einer wissenschaftlichen Disputation erhoben hat. Daher verdient Plutarch nicht sowohl der Nachfolger Platons als der Vorgänger Galileis genannt zu werden, namentlich wenn man das mathematische Element in Betracht zieht; denn es hat nicht an Plutarch gelegen, dass nicht auch sein Dialog wie die des grossen Pisaners mit geometrischen Figuren illustrirt wurde[3]). Ein secundäres Interesse gewährt der Inhalt noch durch die Anregungen, die Plutarch damit, direkt oder indirekt, einem andern grossen Italiäner gegeben hat. Denn mag uns Dante die Stellung Lucifers im Mittelpunkt der Welt schildern (Inf. 34, 76 ff. 89 f.), die Beatrice ihren Dichter über die Mondflecken belehren lassen (Parad. 2., 50 ff.) oder mögen ihm die Sterne wie Augen seeliger Geister leuchten (Parad. 2, 143 f.), immer findet er bei Plutarch sein Vorbild[4]).

Reminiscenzen an den Timaios.

Vorgänger Galileis.

1) 24 p. 937 D f. 25 p. 938 E. ἐπὶ ῥητοῖς ἀκροατής heisst Sulla 24 p. 937 E und ebenso wird im Timaios jeder zu einem Vortrag verpflichtet. Wie sich dort Griechen aus den verschiedensten Theilen der hellenischen Welt im Gespräche zusammenfinden, so hier Griechen und Römer verschiedener Herkunft, denen sich noch, durch seinen Namen als asiatischer Barbare gekennzeichnet, Pharnakes gesellt. Auch die Dispositon ist in beiden Dialogen ähnlich: in beiden werden zunächst frühere Erörterungen recapitulirt, erst dann folgen die neuen Mittheilungen dort des Timaios hier Sullas.

2) Daher wird die abergläubische oder poetische Erklärung, wonach das Mondgesicht die Sibylle darstellt (de Pyth. or. 9 p. 398 D. de sera num. vind. 22 p. 566 D), hier ignorirt. Diese Erklärung stammt aus Serapions Gedicht, wie Clemens Alex. Strom. I 358 Pott. lehrt (s. u. zu de Pyth. or.)

3) 17 p. 930 E: ἔνιοι δὲ καὶ δεικνύουσι γράφοντες ὅτι πολλὰ τῶν φώτων + ἐπὶ γῆν ἀφίησι κατὰ γραμμὴν ὑπὸ τὴν κεκλιμένην + (Wyttenbach vermuthet αὐγὴν κατὰ γραμμῆς ὑπὸ τὴν κεκλασμένην) ὑποταθείσης. σκευωρεῖσθαι δὲ ἅμα λέγοντι διάγραμμα, καὶ ταῦτα πρὸς πολλούς, οὐκ ἐνῆν.

4) Zur Lucifer-Schilderung vgl. 7 p. 924 C. die Sterne mit Augen verglichen 15 p. 928 B.

Mehr als der Inhalt kümmert uns die Form des Dialogs. Scene. Die Scene ist wie in den eben besprochenen Dialogen unmittelbar nicht bestimmt; doch können Zeit und Ort des Gesprächs leicht erschlossen werden; es fällt in die Zeit von Plutarchs Lehrthätigkeit und findet wohl zu Chaironeia statt[1]). Nach seiner uns bereits bekannten Manier, die ein Compromiss zwischen Platons vollständigem Zurücktreten und Aristoteles' Hervordrängen der eigenen Persönlichkeit ist, bleibt Plutarch auch hier im Hintergrunde und ist am Dialog nur in so weit betheiligt als er durch eine in der Schule angestellte Erörterung den Anlass zu den Gesprächen des Dialogs gegeben hat[2]): so dass wieder einmal, was die Dialoge der späteren Zeit gegenüber den sokratischen charakterisirt, der Zusammenhang mit der Schule bloss liegt.

Personen. Vertreten wird Plutarchs Ansicht im Dialog durch alle die, welche im Kampfe gegen die Stoa und zum Theil gegen die

---

1) Abfassungszeit und Zeit der Scene decken sich hier (I S. 497, 3. 522. 536 f.). Ueber die erstere s. o. S. 182, 1. Die Redenden sind durch Gemeinschaft der Schule verbunden (16 p. 929 B ἃ παρ' ὑμῶν ἢ μεθ' ὑμῶν ἔμαθον) diese Schule ist die Plutarchische, wenn er unter dem ungenannten ἑταῖρος zu verstehen ist (s. folg. Anm.) und der Ort des Gesprächs sonach wahrscheinlich Chaironeia, da die 16 p. 929 B erwähnte διατριβὴ kurz vorher stattgefunden haben wird. Bei ἐπὶ τῶν βάθρων 24 p. 937 C an die Stufen des delphischen Tempels zu denken, wie Muhl Plut. Studd. S. 38 thut, geht nicht an wegen 30 p. 945 B ὅ τε Δελφοὺς κτλ. Auch in Non posse suav. v. sec. Ep. 20 p. 1100 E nach beendigtem περίπατος setzen sie sich ἐπὶ τῶν βάθρων, wo doch der Zusammenhang mit adv. Colot. an die Nähe des Schullokals und daher viel eher an Chaironeia als an Delphi denken lässt.

2) Plutarch als ungenanter ἑταῖρος s. o. S. 166. 178, 2. Hier wird er als solcher 16 p. 929 B bezeichnet: ὁ μὲν οὖν ἑταῖρος ἐν τῇ διατριβῇ τοῦτο δὴ τὸ Ἀναξαγόρειον ἀποδεικνὺς — — — ηὐδοκίμησεν 17 p. 929 F: ὃ δὲ ἰσχυρότατόν ἐστι τῶν ἀντιπιπτόντων, πότερον ἔτυχέ τινος παραμυθίας ἢ παρῆλθεν ἡμῶν τὸν ἑταῖρον; 5 p. 921 F: οὐχ οὕτως δὲ ὁ ἑταῖρος ἡμῶν. Auf seine Erörterung in der Schule wird noch öfter recurrirt: 4 p. 921 C ὃ πρῶτον ἐλέχθη. 7 p. 923 F ἀναμιμνησκομένῳ 17 p. 930 A καὶ τοῦτο ἐρρήθη 20 p. 932 C (Frage des Lucius und Antwort des Lamprias) 20 p. 932 D: ὑπέμνησας — μελέτη — ἐμμελέτ. p. 933 C: ἐλέχθη. 34 p. 937 C: τὰ ἐκεῖ λεχθέντα. Auch dass 19 p. 931 D das ἴδιον des Lucius so besonders rühmend hervorgehoben wird, deutet darauf, dass das Uebrige nicht sein Eigenthum, sondern Recapitulation des von Plutarch Gelernten war.

Mathematiker einig sind, also durch Lucius, Theon und Sulla, vor Allen aber durch seinen Bruder Lamprias, der als Leiter Lamprias. (o. S. 182, 1) und sodann als Erzähler des Dialogs unstreitig die Hauptrolle spielt. Er ist so vollständig an Plutarchs Stelle getreten, dass man ihn für den Verfasser halten könnte und in gewissem Sinne auch halten soll. Denn es findet hier jene Widmung. antike Weise der Dedication Statt, die ihr Geschäft viel gründlicher besorgt als wir pflegen und zu Gunsten des Adressaten nicht bloss auf das Eigenthums- sondern auch auf das Autorrecht verzichtet[1]). Trotzdem haben wir in ihm nicht nur einen verkappten Plutarch. Vielmehr fehlt es auch ihm nicht an individueller Charakteristik: so scheint auf seine Beziehungen zu Lebadeia, welcher Ort für ihn bedeutete was für Plutarch Delphi, 30 p. 944 E zu deuten[2]) und auch die akademische Skepsis hier energischer, als wir es sonst bei Plutarch gewohnt sind, deshalb zum Ausdruck zu kommen, weil dies dem angeborenen Uebermuthe des Lamprias entsprach. Den Zeitgenossen, besonders aus Plutarchs Kreise, waren solche charakteristische Züge sogleich klar. So werden sie ohne Weiteres in Lucius den etruskischen Pythagoreer erkannt[3]), und werden gewusst haben weshalb der phantastische in ferne Regionen der Erde und des Himmels uns versetzende Mythos gerade dem Karthager Sulla in den Mund gelegt ist[4]). Für uns sind namentlich die Uebrigen nur den

1) I S. 215. Dedicationen bei Plutarch o. S. 163. 167. 170. Auf nichts Anderes weist wohl auch die Anabasis des Themistogenes hin: I S. 160, 2. Ueber die Theodektische Rhetorik des Aristoteles s. Valer. Max. VIII 14 Ext. 3. — Für solche, die nicht sehen wollen, ist übrigens noch einmal die Dedication in den Schlussworten ausgesprochen, in denen Sulla alles Gesagte zu beliebiger Benutzung an Lamprias übergibt: ὑμῖν δέ, ὦ Λαμπρία, χρῆσθαι τῷ λόγῳ πάρεστιν ᾗ βούλεσθε.

2) Delphi kommt daneben 30 p. 945 B schlecht weg, s. o. S. 182, 1.

3) Quaestt. Conv. VIII 7, 1 p. 727 B. Auch dort befindet er sich wie hier in der Gesellschaft des Sulla und Theon (8, 2 p. 728 F) und ist wie hier dem Skepticismus zugewandt (8, 2 p. 728 F). Auf der andern Seite ist auch hier wieder sein Pythagoreismus angedeutet, wenn er zwar als Freund der Geometrie sich bekennt (17 p. 930 D), den zünftigen Mathematikern aber selbständig gegenübertritt (17 p. 930 A 21 p. 933 F f.).

4) Dass Sulla Platoniker war, ist möglich, folgt aber nicht, wie Muhl Plut. Studd. S. 36 meint, schon daraus, dass Plutarch ihn einmal ὁ ἑταῖρος nennt.

Disciplinen nach unterschieden: Aristoteles ist der Peripatetiker, der vielleicht nicht ohne Beziehung hierauf seinen Namen trägt; Apollonides[1]) und Menelaos repräsentiren die Mathematik; greifbarer stellt sich schon Theon dar, er ist die grammatische Autorität des Kreises — Lamprias bezeichnet ihn als seinen und Anderer von den Anwesenden Lehrer (25 p. 940 A) — und wird uns als Mitglied insbesondere der alexandrinischen Schule, als Anhänger Aristarchs und Verächter des Krates, beschrieben[2]). So kommt auch er von seinem Standpunkt aus so gut wie die Andern von den ihrigen dazu ein Gegner der Stoa zu sein[3]), deren einzigem Vertreter, bezeichnender Weise einem Barbaren[4]), es so übel ergeht dass ihm kaum ein Plätzchen gelassen ist und auch, wo er einmal zu Worte kommt, der Inhalt des Gesagten nur in indirekter Rede mitgetheilt wird (21 p. 933 F vgl. auch 25 p. 940 A).

Gang des Gesprächs.

Die Gesellschaft, die sich so zusammengefunden hat, ist bunt genug. Auch ihrem Gespräche fehlt es nicht an Abwechselung. Die verschiedenen anwesenden Personen lösen einander ab, der Scherz verbindet sich mit dem Ernst[5]); das Ganze verläuft in zwangloser Ordnung, nachdem es gleich vom Beginn an durch einen plötzlichen Sprung in medias res in guten Gang gekommen ist[6]), den Anfang macht die Recapitulation früherer

1) Ob er mit dem Taktiker Quaestt. Conv. III 4, 4 p. 650 F identisch ist, ist mir zweifelhaft, obgleich derselbe dort ebenfalls im Gespräch mit Sulla erscheint.

2) 25 p. 938 D. Vgl. über ihn Muhl Plut. Studd. S. 42 ff., aber auch Schmertosch De Plutarchi sententiarum quae ad divinat. spectant origine S. 24, 2.

3) Als solchen bewährt er sich auch Quaestt. Conv. I 9, 1 p. 627 E. VIII 8, 2 p. 729 B. Individuell würde sein, wenn er wirklich in der Athena eine Mondgöttin gesehen und sie so an die Stelle der Artemis (25 p. 938 F) gebracht hätte; doch folgt aus seinen Worten (24 p. 938 B) eher das Gegentheil.

4) O. S. 183, 1. Er ist wohl ein ehemaliger Sklave, ein Schicksals- und Gesinnungsgenosse Epiktets, s. Marquardt Privatleben d. Röm. S. 20, 5 u. 6².

5) Dahin gehören Wendungen wie παραβαλοῦ τὸ θυρίον τοῦ λόγου 26 p. 940 F, sodann dass Apollonides πρὸς αὐτῆς τῆς Σελήνης den Lamprias beschwort 22 p. 935 D, endlich der gesammte Vortrag Theons 24 p. 937 D ff.

6) Es liegt kein genügender Grund vor anzunehmen, dass das Werk zu Anfang verstümmelt ist. Vgl. o. S. 107, 3. Ebenso wenig lässt ἐπὶ

Erörterungen nicht ohne dass neue eigene Gedanken eingeflochten (o. S. 184, 2) und Streitgespräche mit dem Stoiker und dem Mathematiker improvisirt werden; auch für Decorationswechsel ist gesorgt, wie öfters bei Plutarch findet das Gespräch zunächst im Auf- und Abgehen Statt (περίπατος) und erst später setzen sie sich hin[1]) dadurch gleichzeitig einen bedeutenden Wendepunkt des Gesprächs anzeigend. περίπατος.

Hier ist derselbe der Uebergang zu Theons Erzählung[2]), mit der es eine eigene Bewandtniss hat. Sie bildet den Schluss des Ganzen und scheint sonach wie die platonischen Mythen nur ein Anhängsel zum Dialog zu sein. Doch giebt ihr schon der Inhalt, der zum Theil in Andeutungen über die Dämonenlehre besteht, in Plutarchs Augen ein grösseres Gewicht. Sie ist auch nicht sowohl wie die platonischen Mythen eine Ergänzung als eine Bestätigung des im Dialog Gesagten und erscheint nach einigen Spuren als das Hauptstück, auf das von Anfang an die Erwartung gespannt wird[3]). In dieser Weise scheint von den Früheren namentlich Herakleides dem Mythos zum Siege über den Dialog verholfen zu haben (über Platon vgl. I S. 266 f.): seine Compositionsweise könnte daher bis zu einem gewissen Grade das Muster für Plutarch gewesen sein[4]), mag Theons Erzählung.

τῶν βάθρων 24 p. 937 C (o. S. 184, 1) eine nähere Bestimmung vermissen. Dagegen scheint allerdings im weiteren Verlauf eine Lücke zu sein: wenigstens vermisse ich eine Erfüllung des 24 p. 941 A mit den Worten πρότερον δὲ αὐτοῦ φράσω τὸν ποιητὴν ὑμῖν gegebenen Versprechens, obgleich doch die Erfüllung desselben p. 941 C durch ἔφη vorausgesetzt wird; man darf also nicht auf das über den ξένος 26 p. 942 B f. Bemerkte verweisen.

1) 24 p. 937 C. s. o. S. 184, 1. Muhl Plutarch. Studd. S. 63 Anm. Ueber περίπατοι in Dialogen vgl. auch I S. 364, 2.

2) Μῦθος heisst sie 1 p. 920 B, διήγησις 24 p. 937 C; δρᾶμα 26 p. 940 F in dem Sinne wohl, über den vgl. Rohde Gr. Rom. S. 351 (bei Aristides or. 45 p. 19 Jebb. δι' ὅλου τοῦ δράματος durch die ganze Odyssee hindurch), zugleich im Hinblick auf die in σκηνή und ὑποκριτής ausgesprochenen und vielleicht zuerst vorschwebenden Vorstellungen. S. o. S. 151, 1.

3) Er ist offenbar schon in den ersten Worten τῷ γ' ἐμῷ μύθῳ προσήκει gemeint. Vgl. noch 24 p. 937 C f.

4) Herakleides als Vorbild Plutarchs o. S. 151 f. Was c. 25 von den Mondbewohnern gesagt wird, erinnert daran, dass auch der Pontiker diese Frage berührt hatte (I S. 328, 1); bei den πεσήματα ἀνδρῶν 24

das zu bearbeitende Material immerhin aus Schriften des Xenokrates und Anderer stammen [1]).

Im Verlaufe des Mythos, der das eben besprochene Gespräch abschliesst, war Sulla darauf zu sprechen gekommen wie die Dämonen von der Mondsphäre aus die Erde und ihre Bewohner überwachen, dass sie es insbesondere sind, welche die Orakel verwalten, und in Folge davon, so bemerkt er, bestehen oftmals die Heiligthümer, die äussern Ehren und Namen weiter, die göttliche Kraft aber ist erloschen weil die Dämonen mittlerweile in andere Sphären zu einem reineren geistigen Dasein entrückt sind [2]). Damit war eine Frage berührt, die das spätere Alterthum öfter beschäftigt hat [3]), die Frage wie erklärt es sich dass von den ehemals hochberühmten Orakeln die meisten eingegangen, nur ganz wenige, Plutarch

p. 937 F mag speciell an seine Fiction eines vom Monde gefallenen Mannes gedacht sein. Vgl. noch Sehmertosch De Plut. sententt. quae ad divinat. spectant origine S. 14 f.

1) S. darüber Richard Heinze in seinem vortrefflichen Buche über Xenokrates, dem ich jedoch nicht in Allem zustimmen kann. Heinze findet mehrfach Widersprüche, wo ich keine anerkenne und daher auch den hieraus gezogenen Schluss auf Benutzung verschiedener Quellen nicht billige. So ist c. 28 p. 943 D. doch vorgesehen, dass manche Mondseelen sich zur Erde neigen, dahin gehören Tityos u. s. w. c. 30 p. 945 B. Dies gegen Heinze S. 125. Dass der Mythos von Demeter und Kore in Bezug auf deren Vereinigung Unrichtiges enthält, wird ausdrücklich 27 p. 942 E bemerkt; hiermit steht also nicht in Widerspruch 29 p. 944 A wie doch Heinze S. 126 meint. Die angeblich streitenden Vorstellungen, wovon die eine nach Heinze S. 134 ff. Posidon, die andere dem Xenokrates gehört, finden sich in Platons Phaidon in einem und demselben Dialog vereinigt, s. meine Schrift über das Rhetorische bei Plato S. 41 ff. Wir haben auch kein Recht Plutarch nachlässiges Ausschreiben seiner Quelle Schuld zu geben, wie Heinze S. 126 will, weil er die Citate aus Xenokrates und Platon 29 p. 943 F den Dämonen in den Mund legt. Denn es kann dies eine Zwischenbemerkung des ξένος sein; dass derselbe nur wörtlich wiederholt habe, was ihm die Dämonen verkündet hatten, liegt in c. 30 p. 945 D nicht. Dasselbe gilt gegen Heinzes Bemerkung S. 127,2 über das Heraklitfragment 28 p. 943 E. Dass der ξένος dem Berichte der Dämonen Eigenes einmischt, folgt auch aus der Beziehung von ὃ τε Δελφοὺς κατασχὼν κτλ. 30 p. 945 B. auf Nero (oben S. 182, 1).

2) 30 p. 944 E. ὧν ἱερὰ καὶ τιμαὶ καὶ προςηγορίαι διαμένουσιν, αἱ δὲ δυνάμεις ἐνίων ἀπολείπουσιν εἰς ἕτερον τόπον τῆς ἀρίστης ἐξαλλαγῆς τυγχανόντων

3) Cicero de divin. I. 38. Lucan Phars. V. 69 ff.

sagt eins oder zwei (de def. orac. 5 p. 411 E), in Thätigkeit geblieben sind. Diese Frage musste namentlich auf einer Zeit lasten, die wie diejenige Plutarchs einen fieberhaften Drang empfand mit Göttern und Dämonen zu verkehren[1]), sie musste eine brennende besonders in dem alten Lande der Orakel werden, welches zugleich die Heimath Plutarchs und des um ihn versammelten Kreises war.

Eine Probe solcher Erörterungen, wie sie ohne Zweifel mehr als ein Mal zwischen ihm und seinen Freunden geführt wurden, giebt uns der Dialog »Ueber das Aufhören der Orakel« (περὶ τῶν ἐκλελοιπότων χρηστηρίων). Die Scenerie ist die würdigste, dem Gegenstand angemessenste die sich denken lässt: wir befinden uns in Delphi in der Umgebung des pythischen Heiligthums[2]); die Pythien stehen bevor und es ist alle Aussicht, dass sie diesmal unter der Leitung des Kallistratos besonders glänzend gefeiert werden[3]). Zahlreiche Fremde hatten sich eingefunden, von den Enden der Welt kamen sie, von den britannischen Inseln der Grammatiker Demetrios auf der Heimfahrt nach Tarsos begriffen, aus dem fernen Osten der Lacedämonier Kleombrotos. »Heilige Männer« (ἄνδρες ἱεροί 2 p. 410 A) heissen beide — wohl nicht ohne Ironie im Munde des Lamprias — Demetrios als

Ueber das Aufhören der Orakel.

Scenerie.

---

1) Eben darum belebten sich damals die Orakel von Neuem, s. Buresch Klaros S. 66f.

2) Das Local wird als ein für den Dialog besonders passendes bezeichnet 5 p. 412 D. 6 p. 412 E vergl. auch 6 p. 412 F. 7 p. 413 C. D. über frühere Tempeldialoge s. o. S. 66, 1.

3) Die Pythien stehen bevor 2 p. 410 A. 8 p. 414 C. 15 p. 418 A. (womit sich 6 p. 412 D θεωμένων τοὺς ἀθλητὰς verträgt), dazu Mommsen Delphika S. 211. Kallistratos als Epimelet 2 p. 410 A., vgl. Quaestt. Conv. VII 5 1 p. 704 C. u. Mommsen a. a. O. S. 167. Zur Kenntniss von Kallistratos' Persönlichkeit s. noch Quaestt. Conv. IV. 4, 1 p. 667 D. (Hertzberg Griechenland unter den Röm. II 260). Quasi-Anhaltspunkte zur Zeitbestimmung geben die Erwähnung des Erdbebens 44 p. 434 C. und die des Todes der Pythias 51 p. 438 A. Das Gespräch unter Hadrian zu setzen wird durch 18 p. 419 E. empfohlen: denn bei dem βασιλεύς 18 p. 419 E. denkt man zunächst an ihn. Lamprias ehrt zwar das höhere Alter der Anwesenden 47 p. 435 E., kann aber doch auch nicht mehr ganz jung sein wie die hervorragende Rolle, die er im Gespräch spielt, und die priesterlichen Funktionen, die er in Lebadeia ausübt 38 p. 431 Cf., beweisen. In diesem Falle müsste allerdings ein Anachronismus angenommen werden.

Anhänger der stoischen Orthodoxie[1]) und Kleombrotos der so recht nach dem Sinne des damaligen Plutarch alle wissenschaftliche Forschung, die Ergebnisse seiner Reisen, in den Dienst der Theologie stellte[2]). So kündigt sich bereits in den beiden ersten Personen des Dialogs dessen religiöse Tendenz an. Vom Heiligthum weg begeben sie sich in Gesellschaft des Philosophen Ammonios und Plutarchs Bruder Lamprias zur Lesche der Knidier[3]), wo sie von Herakleon[4]) und Andern[5]) erwartet werden (6 p. 412 D). Ueber das Thema einer Erörterung haben sie sich schon unterwegs geeinigt — auch dieser

περίπατος. Dialog beginnt mit einem περίπατος, dessen Ende zugleich einen Einschnitt in der Disposition bedeutet (o. S. 141 f. 187, 1) — sie setzen sich und das Hauptgespräch kann begünstigt durch die Stille und Einsamkeit des Ortes (6 p. 412 D) beginnen, wenn nur nicht, nach Plutarchs Maxime (o. S. 166), erst der Störenfried beseitig werden müsste, als welcher der anwesende Kyniker Didymos Planetiades erscheint, eine in Plutarchs Dia-

1) 11 p. 415 F. 12 p. 415 F. gegen die Epikureer 45 p. 434 D. F. Er ist es, der das Thema des Gesprächs τὴν ἐνταῦθα τῶν χρηστηρίων ἀμαύρωσιν) gestellthat 5 p. 411 E. und es auch später immer wieder darauf zurücklenkt 23 p. 423 C. 38 p. 431 Af. Aus Tarsos 1 p. 410 A. 44 p. 433 B. 45 p. 434 C. Ueber Tarsos als Heimath stoischer Philosophen Strabo XIV p. 674.

2) 2 p. 410 A f. Seine Weltanschauung ist mystisch, platonisch und pythagoreisch.

3) Dass dies Lokal seit Alters zu Gesprächen aller Art (τά τε σπουδαιότερα — καὶ ὅσα μυθώδη) diente, sagt Pausanias X 25,1.

4) Schon im Dialog „Ob die Land- oder Wasserthiere klüger sind“ oben S. 177. Hier (16 p. 418 F.) wie dort noch jugendlich zu denken. Er ist platonisirender Philosoph, grammatische Quisquilien sind ihm lächerlich (6 p. 412 E.). Im Uebrigen s. Muhl S. 60 ff.

5) Wozu auch der Historiker (συγγραφεύς. 15 p. 418 A) Philippos gehört. Einer stoischen Ansicht, die aber auch ausserhalb der Schule verbreitet war, huldigt er 46 p. 434 F.; dagegen zeigt er 31 p. 426 E. skeptische Behutsamkeit. Er war Schüler des Epitherses, der ihn in der Grammatik unterrichtet hatte nach 17 p. 419 B. Hieraus wie aus p. 419 E. (Αἰμιλιανοῦ τοῦ γέροντος ἀκηκοότας) folgt zugleich dass Philippos älter als die meisten der Anwesenden war. Er nennt den Epitherses ἐμὸς πολίτης 17 p. 419 B.; Plutarch setzt also bei seinen Lesern voraus, dass sie wissen wo Philippos zu Hause war (vgl. Meineke hist. crit. com. S. 15). Kann er nicht indentisch sein mit dem Stoiker Philippos, der Quaestt. Conv. VII 7,1 ὁ Προυσιεὺς heisst?

logen einzige Erscheinung[1]). Lamprias gelingt es ihn auf gute Art zum Schweigen zu bringen und hierdurch mittelbar sein Fortgehen zu veranlassen[2]).

Negativ trägt auch dieses leichte Wortgeplänkel etwas zur Lösung der Hauptfrage bei[3]). Indem es sich derselben zuwendet, behält das Gespräch seinen dialogisch freien Gang, es verliert sich bald in Erörterungen über die Welten, ihre Zahl und Einrichtung und kehrt erst allmählich wieder zum eigentlichen Thema zurück. In mehr oder minder langen Reden geben die Anwesenden jeder seinen Beitrag dazu. Ammonios gefällt sich in der Rolle des sokratischen Lehrers, durch Aporien auch wohl durch direkte Ermahnungen regt er immer wieder zu neuem Nachdenken, zu neuen Mittheilungen an, während Demetrios dafür sorgt, dass die von ihm aufgeworfene Frage auch wirklich behandelt wird, und deshalb nach allen Abschweifungen die Rede darauf zurücklenkt. Hauptgespräch.

Beide secundiren durch das was sie sagen dem Kleombrotos und Lamprias, denen unstreitig die Hauptrollen zugefallen sind. Sie bilden in ähnlicher Weise ein Paar wie Kleombrotos und Lamprias.

1) Lamprias, auch hierin von den Brüdern verschieden, stand sich mit dem Kyniker gut (7 p. 413 C. σχεδὸν ἁπάντων αὐτῷ συνηθέστατος ὤν) und verstand ihn zu behandeln. Dies ist für den, der uns Quaestt. Conv. VIII 6,5 p. 726 D. als ὑβριστὴς δὲ ὢν καὶ φιλόγελως φύσει geschildert wird (IX 5,1 p. 740 Af.), gewiss charakteristisch.

2) Das Behagen, sich in gleichgestimmter Gesellschaft zu befinden, spricht Herakleon aus 16 p. 418 D.

3) Man hat die Worte des Kynikers nicht richtig verstanden. Bernays (Lucian und die Cyniker S. 30 ff.) sowohl als Zeller (Phil. d. Gr. III^a 770,3^3) stellen ihn derenhalber mit Oinomaos zusammen (vgl. auch Schmertosch De Plutarchi sententt. quae ad divinat.. spectant origine S. 26,1). Der nicht unwesentliche Unterschied zwischen beiden ist aber dass Oinomaos den Gott und seine Orakel selber, Didymos dagegen deren verkehrte Benutzung von Seiten der Menschen angreift: Oinomaos nennt deshalb den Gott selber einen Sophisten (bei Mullach fragm philos. II S. 362^b), Didymos tadelt es vielmehr dass man mit ihm wie mit einem Sophisten ὡς σοφιστοῦ 7 p. 413 B umgehe. Er ironisirt auch nicht etwa bloss die Volksreligion, wenn er das Aufhören der Orakel von der Schlechtigkeit der Menschen ableitet. Dass es ihm mit dieser Meinung Ernst ist, beweist Lamprias' Widerlegung derselben. Seine Ansicht erinnert einiger Maassen an die des Perlegeten Pausanias (VIII 2,4) und mag uns von Neuem daran mahnen (Rhein. Mus. 43 S. 365,1) dass man kein Recht hat, alle Kyniker über einen Kamm zu scheeren.

Theanor und Simmias im Gespräch über das Dämonion des Sokrates. Der zwischen ihnen bestehende Gegensatz kommt schon in den ersten Worten, die sie mit einander wechseln (9 p. 414 C ff.), zum Ausdruck, die theologische Befangenheit des Pythagoreers auf der einen, die kritische Freiheit des Sokratikers auf der andern Seite; was der Eine mit Hilfe der Dämonenlehre erklärt, leitet der Andere auf physischem Wege ab. Doch wird dieser Gegensatz nicht ungeschlichtet dem Nachdenken des Lesers überlassen wie etwa Platon gethan haben würde, sondern Plutarch lässt seinen Lamprias selber den Versuch einer Concordanz (4 p. 435 E ff.) machen, der allerdings nur nothdürftig und äusserlich gelungen ist. Es ist dasselbe Verfahren, das wir schon früher bei Plutarch beobachtet haben (o. S. 179 f.): was der Theorie nach zusammengehört, wird für dialogische Zwecke auf verschiedene Personen aus einander gelegt. Weder Kleombrotos noch Lamprias jeder für sich allein sondern erst beide zusammen repräsentiren uns den ganzen Plutarch [1]). Deutlich genug wird dies

1) Nach Muhl Plut. Studd. S. 69 Anm. wäre Lamprias allein der Vertreter von Plutarchs Ansicht. Als Vertreter der Gesammtansicht Plutarchs kann er indessen nur insofern gelten als er das von Kleombrotos Gelernte sich zu Nutzen macht und kritisch bearbeitet. — Diese Bearbeitung ist übrigens, wie schon angedeutet, eine sehr oberflächliche, die den ursprünglichen Gegensatz der beiden Ansichten nur desto mehr hervortreten lässt. Derselbe führt uns darauf, dass der Inhalt dessen, was dem Kleombrotos und was dem Lamprias in den Mund gelegt ist, aus verschiedenen Quellen geschöpft ist. Wie Rich. Heinze Xenokrates S. 81 ff. im Anschluss an Schmertosch de Plutarchi sententt. quae ad divin. spectant orig. S. 3 ff. ausführt, mag was Kleombrotos sagt zum Theil aus einer Schrift des Xenokrates stammen. Beigesteuert hat nach 23 p. 422 Df. auch der Peripatetiker Phainias, der über die kosmische Theorie des Petron aus Himera berichtet hatte und zwar unter Berufung auf Hippys von Rhegion (den wir nicht berechtigt sind mit Wilamowitz Herm. 19, 444 f. in Ἵππασος zu verwandeln) weil Petrons eigene Schrift ihm nicht vorlag (23 p. 422 E. αὐτοῦ μὲν ἐκείνου βιβλίδιον κτλ), vielleicht (wenn Petron Pythagoreer war) eine solche Schrift überhaupt niemals existirt hatte. Schon früher (I S. 334, 4) sind wir durch Kleombrotos' Worte noch an einen andern Peripatetiker, an Klearchos, erinnert worden. (Wenn übrigens Kleombrotos' Barbar im dorischen Dialekt redet, so ist dies eine vorläufige Hindeutung darauf dass er die Ansicht des Dorers Petron wiedergibt). Auch bei der Betrachtung von Lamprias' Vortrag lassen uns die Philosophen dieser Schule nicht los. Was derselbe über das Weltgebäude sagt, stützt sich

dem Leser dadurch gesagt, dass Lamprias' Schlussvortrag offenbar die Zustimmung aller Anwesenden findet. Der Autor

---

unter Benutzung der Exegese des Theodor von Soloi (c. 32) auf Aeusserungen Platons. Anderen Ursprungs scheint die Orakeltheorie, sobald wir dieselbe von dem Concordanzversuch (c. 47 p. 435 Eff.) rein halten; dies deutet Lamprias selber 37 p. 430 Ff. an. Man hat hier an Posidon gedacht (R. Heinze Xenokr. S. 103). Doch ist diese Annahme schon deshalb misslich, weil die ganze Schrift durchzogen ist von Polemik gegen die Stoiker; ausserdem lässt sich mit ihr Lamprias' Theorie nicht vereinigen, insofern sie zur Erklärung der Inspiration und Wahrsagung ganz absieht von Göttern und Dämonen und beides auf aufsteigende Dünste zurückführt; nicht einmal den Concordanzversuch kann man dem Stoiker zuschreiben, da auch hierin die Dämonen ein viel zu äusserliches Verhältniss zu den die Wahrsagung bewirkenden Vorgängen haben (47 p. 436 F.), und wird in demselben vielmehr Plutarchs eigene Mache erkennen, wenn man seine andern Versuche zwischen Naturwissenschaft und Wahrsagungsglauben zu vermitteln (o. S. 145, 1) vergleicht. Nach einer andern Richtung weist uns die Uebereinstimmung mit den aristotelischen Schriften „über Schlaf und Wachen“ „über die Träume“ und „über die Wahrsagung im Schlaf.“ Zu der ἀναθυμίασις findet man leicht das Entsprechende p. 456^b 9 ff. dass die μελαγχολικοὶ auch εὐθυόνειροι sagt Plutarch 50 p. 437 F. u. Aristoteles p. 464^a 27 ff. Das vom Werfen hergenommene Gleichniss findet sich bei Beiden: Plutarch 50 p. 438 A. Aristot. p. 463^b 19 ff. Wir befinden uns somit auf peripatetischem Boden wie überdies durch das Citat οἱ περὶ Ἀριστοτέλην 44 p. 434 B bestätigt wird. Die Quellen der Wahrsagung sind Enthusiasmus und Träume, was jedenfalls mit bekannten Ansichten speciell Dikaiarchs zusammentrifft. Auf denselben Peripatetiker führt die Auffassung der Seele und ihrer wechselnden Zustände als einer κρᾶσις oder ἁρμονία des Körpers 50 p. 437 D. f. vgl. 48 p. 436 F. f. An seine berüchtigte Leugnung der Unsterblichkeit erinnert Lamprias' Aeusserung 9 p. 414 D. f. dass nichts unsterblich ist als die Gottheit. Wir wissen endlich, dass er das Vorherwissen der Zukunft für schädlich erklärte, diese Meinung stand ohne Zweifel in Zusammenhang damit dass er in der Wahrsagung lediglich einen natürlichen und nothwendigen Vorgang, keineswegs aber einen besondern Beweiss göttlicher Fürsorge erblickte. (In gewissem Sinne für göttlichen Ursprungs konnte sie deshalb doch gelten, o. S. 160 Anm. Zu der dort auf Dikaiarch zurückgeführten Ansicht vgl. noch in Lamprias' Vortrag die πόροι φανταστικοὶ die in Folge der ἀναθυμίασις sich öffnen und so das Vorherwissen der Zukunft möglich machen 40 p. 432 E.). Es ist daher von Wichtigkeit dass den gleichen Sinn Ammonios auch in Lamprias' Theorie wittert 46 p. 435 D. f. Wir werden Dikaiarch noch weiter als Gewährsmann Plutarchs gerade in seinen pythischen Dialogen kennen lernen. Nicht zufällig mag sein, dass die peripatetische Quelle gerade für den Vortrag des Lamprias benutzt ist; denn Λαμπρίᾳ — — πρὸ τοῦ κήπου κυδαίνοντι τὸν περίπατον καὶ τὸ Λύκειον lesen wir Quaestt. Conv. II 2,1

hatte also nicht nöthig sich selbst, auch nur im Hintergrunde, erscheinen zu lassen; so nahe dies sonst gelegen hätte, da an den Pythien des Kallistratos auch Plutarch, wie sich noch nachweisen lässt[1]), nicht in Delphi fehlte.

Wahrheit und Dichtung.

Hierbei erhebt sich die Frage in wie weit wir es hier mit einem historischen Vorgang, in wie weit mit einer blossen Dichtung zu thun haben. Darin, dass die beiden Hauptpersonen, Lamprias und Kleombrotos, so zu einander passen um gemeinsam die Ansicht Plutarchs wiedergeben zu können, zeigt sich jedenfalls eine künstliche Zurichtung. Nicht minder wird der historische Charakter durch die eindringenden Mythen getrübt: was Keombrotos 21 p. 420 F ff. von seinem Barbaren berichtet, konnte in Gesprächen der Wirklichkeit nicht ernsthaft vertreten werden; dasselbe gilt von Demetrios' Erzählung über die britischen Inseln und den dort schlafenden Kronos (c. 18). Das Gespräch ist, wie einer der Betheiligten sagt, ein Kessel in dem Wahrheit und Dichtung gemischt sind[2]). Obgleich dies nun von den meisten späteren Dialogen gilt, so lassen sich doch nicht immer die Elemente der Mischung so leicht sondern. So kann man den nachgewiesenen mythischen Bestandtheilen gegenüber Lamprias' Vortrag in Lebadeia und was

---

p. 635 B. Dass Plutarch gerade damals eine Schrift Dikaiarchs unter den Händen hatte, bestätigt vielleicht der Anfang von De Ei (1 p. 384 D. στιχιδίοις τισιν — — ἐνέτυχον πρώην ἃ Δικαίαρχος — οἴεται κτλ.) wenn diese Schrift ungefähr in dieselbe Zeit wie die unserige, nur etwas später fällt

1) Dies ergibt sich aus den Stellen der Quaestt. Conv., die o. S. 189, 3 angeführt sind.

2) 21 p. 421 A. Unter den eingestreuten Mythen findet sich auch das jüngst wieder von Roscher Fleckeis. Jahrb. 1892 S. 465 ff. behandelte Märchen vom Tode des grossen Pan. — Sollten sich auf diesen mythischen Charakter, der eine kritische Prüfung nicht verträgt, nicht auch die Worte zu Anfang beziehen (p. 409 F): ἐκεῖνον μὲν οὖν εἰκότως ὁ θεὸς ἠμύνατο μύθου παλαιοῦ καθάπερ ζωγραφήματος ἁφῇ ἀποπειρώμενον. Sie gelten zunächst dem Epimenides, der in seinem Vorwitz die Wahrheit der Sage hatte untersuchen wollen, dass zwei Adler oder Schwäne durch ihr Zusammentreffen in Delphi den Mittelpunkt der Erde bestimmt hätten. Mit dem Zusammentreffen der beiden Vögel aber wird das des Demetrios und Kleombrotos verglichen und dieses wiederum bildet den Ausgangspunkt für den folgenden Dialog.

darüber c. 38 p. 431 C f. bemerkt wird, als historisch bezeichnen [1]).

Diese Annahme bringt uns den weiteren Vortheil dass wir mit ihrer Hilfe die Widmung des Dialogs erklären können. Worüber sich Lamprias in Lebadeia, durch zerstreuende Geschäfte gehindert, nur ungenügend hatte aussprechen können, das gelangt jetzt zu reiferem und vollkommenerem Ausdruck. Diese breitere Ausführung gehört natürlich Plutarch. Er bekennt sich aber seinem Bruder verpflichtet für die Anregung die dieser ihm dazu gegeben, indem er ihm den ganzen Dialog dedicirt. Die Widmung hat die uns bereits bekannte Form: Lamprias ist der Erzähler des Gesprächs. Freilich von dem Gespräch über das Mondgesicht unterscheidet sie sich in so fern als dort Lamprias zum Leser überhaupt zu sprechen scheint, hier dagegen einen Bestimmten, den Terentius Priscus, anredet. Hierdurch entsteht der Schein, als wenn wir es hier mit einem Schreiben des Lamprias an den genannten Römer zu thun hätten. Da sich aber mit dieser Annahme Plutarchs Autorschaft nicht vertragen würde [2]), so Widmung.

---

1) Desgleichen mag der historische Lamprias wirklich einmal Ansichten geäussert haben, wie die welche er selbst 34 p. 428 B als seine eigene bezeichnet im Gegensatz zu der des Theodoros. So erklärt sich auch die Meinungsverschiedenheit, die zwischen Lamprias' Aeusserungen hier und Plutarchs de Ei 15 p. 391 B ff. besteht.

2) Denn es ist undenkbar, dass Plutarch unter dem Namen seines Bruders ein Schreiben an Terentius Priscus habe ausgehen lassen. Bis nicht triftigere Gründe vorgebracht sind, um die Schrift Plutarch abzusprechen, wird man sich wohl mit der obigen Erklärung zufrieden geben mussen. Auch die neuerdings von Schmertosch De Plutarchi sententt. quae ad divin. spectant origine S. 1 f. hervorgehobenen Widersprüche zwischen unserer Schrift und der über die pythischen Orakel lassen sich nicht zu jenem Zwecke verwenden und zwar aus dem einfachen Grunde nicht, weil sie gar nicht vorhanden sind. Denn was in unserer Schrift 9 p. 414 E geleugnet wird, ist nur dass der Gott in die Priesterin eingehe und von hier durch deren Sprachorgane rede, nicht aber eine Wirkung des Gottes aus der Ferne wie sie de Pyth. orac. 21 p. 404 E schildert. Wollte man trotzdem den Widerspruch festhalten, so müsste man ihn auch innerhalb einer und derselben Schrift zugeben, da derselbe Lamprias, der vorher geleugnet haben soll, dass Gott sich der Priesterin jemals als Organ bedienen würde, dies 9 p. 437 D (οὐδὲ παρέχειν ἑαυτὴν τῷ θεῷ μὴ παντάπασι καθαρὰν οὖσαν, ὥσπερ ὄργανον ἐξηρτυμένον καὶ εὔηχες) unserer

bleibt nur die andere übrig dass wir nach Plutarchs Absicht uns ein einrahmendes Gespräch, ähnlich denjenigen platonischer Dialoge, denken sollen dessen Personen Terentius Priscus und Lamprias sind.

Vergleichung der beiden Lamprias-Dialoge.

Also auch hier erscheint Lamprias als derjenige dem wir die Mittheilung eines plutarchischen Dialogs verdanken. Und es ist dies nicht der einzige Umstand, der diesen Dialog dem vorher besprochenen »über das Mondgesicht« näher bringt. Ausserdem ist den beiden Lamprias-Dialogen gemein das starke Hervortreten des mythischen Elements; insbesondere tritt uns in beiden derselbe βάρβαρος ξένος entgegen um wunderbare Kunde aus der Geisterwelt zu bringen, nur dass er das eine Mal im fernen Osten auftaucht, das andere Mal aus dem Westen kommt. Es erinnert dies an die Dialoge des Herakleides und der älteren Peripatetiker, und auf sie mag auch zurückgehen dass in beiden Dialogen ein περίπατος den Anfang macht. Zu den formalen Uebereinstimmungen beider Dialoge gehört noch, dass beide zum Theil auf der Recapitulation eines früheren Gesprächs oder Vortrags beruhen, welches vermuthlich ihren eigentlich historischen Gehalt ausmacht. Schliesslich wird in beiden, nur von verschiedenen Ausgangspunkten aus, dasselbe Thema behandelt: die Dämonenlehre und Kosmologie erscheint in beiden, nur von verschiedenen Seiten und in verschiedener Beleuchtung, beide protestiren gegen die naturalistische Theologie der Stoiker[1]).

So gehören beide Dialoge zusammen und zwar ist der »über das Aufhören der Orakel« die Fortsetzung des andern: er nimmt eine hier nur gestreifte Frage zu ausführlicherer Behandlung wieder auf (o. S. 188 f.) und kann seinerseits über die Kronos-Episode rasch hinweggehen (c. 18) weil sie den Lesern schon aus dem früheren Dialog bekannt war. Unter dem Eindruck, in der unmittelbaren Nähe des delphischen Heiligthums, hat sich der spätere Dialog von dem

Schrift ausdrücklich behauptet. Dass θεὸς unbeschadet der Unterscheidung zwischen Göttern und Dämonen in einem weiteren Sinne auch von den letzteren gebraucht werden könne, lehrt de Ei 21 p. 394 A: ἑτέρῳ τινὶ θεῷ, μᾶλλον δὲ δαίμονι. Vgl. auch o. S. 157, 2.

1) Vgl. noch über die ἀναλογία de def. orac. 42 p. 433 Df. mit de facie 18 p. 931 C f. 29 p. 943 F.

allgemein religiösen Interesse, welches schon der frühere bekundet, speciell dem pythischen Gott und seinem Orakel zugewandt und gibt dieses speciellere Interesse nicht am Wenigsten in der Kritik der delphischen Theologen zu erkennen[1]). Eine solche Kritik musste aber am Meisten nach dem Herzen des Lamprias sein (Quaestt. Conv. IX 14, 3), in dem sie durch eine leicht denkbare Rivalität des Orakels in Lebadeia mit dem delphischen befördert werden konnte[2]). Auf ihn führt somit die Betrachtung des Dialogs immer wieder zurück. Seine Interessen, seine Persönlichkeit stehen im Vordergrunde: so lebendig und gewinnend wie er ist keiner der Andern charakterisirt[3]); er ist es der das letzte entscheidende Wort behält. Bedenken wir nun, dass er wahrscheinlich eines frühen Todes, früher als Plutarch, gestorben ist[4]), so darf man wohl vermuthen dass die Widmung an Lamprias in diesem Falle eine Schrift bedeutete durch die der Bruder sein Andenken ehren wollte[5]).

Ehrendenkmal für Lamprias.

Zwei Fragen waren in dem Dialog nicht zur Erledigung gekommen, die eine wurde als minder wichtig bei Seite geschoben, die andere auf spätere Zeit verspart[6]). In diese Lücken greift der Dialog »über das Ei in Delphi« ergänzend ein, indem er mit der Frage, nach der er den Namen

Ueber das Ei in Delphi.

1) 15 p. 417 F. 21 p. 421 C. 46 p. 435 A ff. 48 p. 436 D.

2) Ueber den Gegensatz von Delphi und Lebadeia s. Ulrichs Reisen u. Forsch. I S. 170. Lebadeia hatte ein Traumorakel, in Delphi aber hatte Apollo die Traumorakel gerade abgeschafft s. Welcker GL. II 11, 8.

3) Ein unermüdlicher Forschungsdrang zeichnet ihn aus, Plutarch hat ihn in dieser Hinsicht ähnlich charakterisirt wie Platon seine Brüder: vgl. die Schlussworte des Dialogs und ausserdem bes. 37 p. 430 F. Die letztere Stelle zeigt ihn unabhängig von Platon wie von Ammonios. Seine Bescheidenheit 47 p. 435 E. Ueber sein Verhalten dem Kyniker gegenüber s. o. S. 191.

4) Gréard La morale de Plutarque S. 45, 4. Heinze, Die Familie des Plutarch S. IV.

5) Vgl. auch I. S. 285, 2.

6) Τίς ἐστι τοῦ ἀριθμοῦ τούτου πρὸς τὸ πλῆθος λόγος, ἥδιον ἄν μοι δοκῶ μαθεῖν ἢ τῆς ἐνταῦθα τοῦ Εἰ καθιερώσεως τὴν διάνοιαν sagt Philippos def. or. 31 p. 426 F. Derselbe bekennt sich nach 46 p. 434 F zu der vulgären Meinung οὐχ ἕτερον εἶναι τὸν Ἀπόλλωνα θεόν, ἀλλὰ τῷ ἡλίῳ τὸν αὐτόν. Hierauf bezieht sich Lamprias (vgl. auch 43 p. 433 E) zurück mit den Schlussworten des ganzen Dialogs ὥστε καὶ ταῦτα ὑπερκείσθω καὶ ἃ Φίλιππος διαπορεῖ περὶ ἡλίου καὶ Ἀπόλλωνος.

trägt, die andere nach der Identität Apolls und der Sonne verbindet (21 p. 393 D ff.) und so denselben Zusammenhang zwischen beiden Fragen herstellt den der frühere Dialog dadurch andeutet dass er beide von derselben Person, Philippos, gestellt werden lässt.

Tempeldialog. Abermals haben wir es mit einem Tempeldialog zu thun, der uns zum delphischen Heiligthum führt[1]), und auch diesmal ist, der Umgebung entsprechend, der Inhalt ein theologisch-delphischer nicht ohne Kritik der delphischen Orthodoxie. In der Form wiederholt sich die gleiche Schablone: auf den περίπατος folgt das Hauptgespräch im Sitzen[2]) und das Proömium ist an ein Citat angeknüpft wie dort einer Tempellegende so hier eines euripideischen Verses. Weiter wird der Zusammenhang zwischen beiden Dialogen durch die Personen vermittelt.

Personen. Auf der dialogischen Bühne bleiben Lamprias und Ammonios, beide auch auf gleiche Weise charakterisirt[3]), dagegen der Prophet Nikander, der früher nur erwähnt worden war (def. or. 51 p. 438 B), ist jetzt zu einer Person des Dialogs selber herausgewachsen. Doch fällt die Scene des Dialogs nicht, wie man hiernach erwarten könnte, in dieselbe, sondern in eine viel frühere Zeit, die durch Neros Anwesenheit in Griechenland bestimmt wird[4]). Darum erscheint Lamprias, der in dem früheren Dialog bereits

1) Diesmal findet das Hauptgespräch sogar auf den Stufen des Tempels statt s. Ulrichs Reisen und Forschungen in Griechenl. I S. 85, 2.

2) Die Gespräche des περίπατος sind hier allerdings bis auf Andeutungen zusammengeschrumpft: 1 p. 385 A.

3) Zur Charakteristik des Lamprias s. o. S. 191, 1. Diese Charakteristik ist festgehalten in dem was Ammonios 4 p. 386 A ihm zutraut: πλάττεσθαι ἱστορίαν καὶ ἀκοὴν ἑτέρων πρὸς τὸ ἀνυπεύθυνον. Ammonios macht auch hier wieder (s. o. S. 191) sich als Lehrer geltend, nur diesmal nicht so, dass er anregt sondern so, dass er Kraft seiner Autorität leitet und entscheidet: Theon wendet sich an ihn und bittet ums Wort 6 p. 387 E; Ammonios ist es, der mit überlegener Miene ein Urtheil abgibt über das von seinen Schülern Lamprias und Plutarch Bemerkte 4 p. 386 A. 17 p. 391 E; vor allem behauptet er den »principatus« durch den Schlussvortrag 17 p. 391 E ff. Ausserdem soll doch wohl auch zu seiner Charakteristik dienen, dass er 18 p. 392 B f. Heraklits Ansicht billigt — dieselbe Ansicht, die Plutarch de sera num. vind. 15 p. 559 A ff. wo er sich selber redend einführt, verwirft.

4) 1 p. 385 B. Hertzberg, Griechenland unter den Römern III 102. 110. 118.

ein Alter hatte um die Hauptrolle zu spielen (o. S. 189, 3), hier noch ganz schülerhaft und von seinem Lehrer abhängig. Dasselbe gilt von Plutarch, der hier zum ersten Male aus dem dialogischen Hintergrund hervortritt um an dem Gespräche Theil zu nehmen. Er befindet sich noch auf der frühesten Stufe der philosophischen Entwickelung und kennt in der Begeisterung für Pythagoras und dessen Mathematik keine Grenzen (7 p. 387 F). Von diesem Standpunkt aus hält er seine Lobrede auf die Zahl Fünf (8 p. 387 F ff.). Dieselbe soll nur den jugendlichen Plutarch charakterisiren[1]; dass der Leser oder Hörer ihr nicht etwa ein grösseres Gewicht beilege und im Vertrauen auf die Autorität von Plutarchs Namen sich durch sie in seiner Ueberzeugung binden lasse, dafür ist durch Ammonios' Worte (17 p. 391 E f.) gesorgt.

Diese Art, die eigene Person im Dialoge einzuführen, ist zwar nicht die aristotelische — denn Plutarch verzichtet gerade auf den Principat — wohl aber erinnert sie an Sokrates und besonders an die Art, wie dieser selbst über seine Zurechtweisung durch Diotima berichtet. Um das vollkommen zu würdigen muss man die Stellung bedenken, die Plutarch zu der Zeit inne hatte da er den Dialog aus der Erinnerung wiedererzählte. Er war Vater erwachsener Söhne, also schon in höherem Alter, das Haupt einer Schule und befand sich in amtlicher Stellung am Orakel[2]. Aus allen diesen Gründen musste seine Plutarchs Rolle im Gespräch.

1) Das Charakteristische merkt man besonders, wenn man sie mit Lamprias' Vortrage ähnlichen Inhalts def. orac. 35 p. 429 B ff. vergleicht. Lamprias' Thema ist freilich enger begrenzt, da er nur von der Fünfzahl der Welten, nicht von der Fünfzahl schlechthin zu handeln hat. Trotzdem scheint es mir nicht hierdurch allein erklärt werden zu können, wenn Plutarch über die Bedeutung der Fünfzahl mehr vorbringt, vielmehr darin eine Hindeutung zu liegen, dass Plutarch, nicht auch Lamprias, ehe er zur akademischen Skepsis gelangte, den Durchgang durch den Pythagoreismus genommen hatte. Am stärksten tritt die Verschiedenheit zwischen def. or. 34 p. 428 C ff. und de Ei 15 p. 391 B ff. hervor: denn dort wird nur auf den platonischen Sophisten, hier auch auf den Philebos Rücksicht genommen; hier wird als Bild (εἰκών) um die Eintheilung des Sophisten zu erläutern, die Eintheilung des Philebos benutzt, dort dienen demselben Zweck (als μίμημα καὶ εἴδωλον) die fünf Elemente. Umgekehrt folgt hieraus auch, dass Lamprias in dem früheren Dialog nicht einfach der Wortführer Plutarchs ist (o. S. 195, 1).

2) 1 p. 385 A wo die σχολή und die Söhne erwähnt sind die

Meinung ins Gewicht fallen und ihr nachgefragt werden besonders in solchen Dingen die das Orakel betrafen.

Inhalt. Trotzdem gibt er über die hier einschlagende Frage nach dem delphischen Eἰ in der Schule überhaupt keine Antwort [1]) und ausserhalb derselben, als er einmal durch die Rücksicht auf gerade anwesende Fremde [2]) gezwungen wird dies zu thun, nur in so weit dass er die Ansichten Anderer mittheilt (unter denen freilich auch er selber sich befindet, aber doch nur der er als junger Mann war und jetzt nicht mehr ist). Die beiden ersten Versuche die Aporie zu lösen werden nicht ernst genommen: der eine ist der grammatisch-historische, wie man ihn nennen könnte, den Lamprias vertritt (3 p. 385 D ff.) der andere soll von einem Chaldäer herrühren, wie ein Ungenannter von den Anwesenden bemerkt (3 p. 384 A). Es folgt die orthodoxe Auslegung, die im Namen der übrigen delphischen Priester Nikander abgiebt (5 p. 386 C ff.). Im Namen der Pythagoreer spricht unter Zustimmung von Eustrophos Plutarch (7 p. 387 E ff.). Obgleich auch er die stoisch-heraklitische Naturphilosophie zu Hilfe nimmt (9 p. 388 F ff.) so wird doch die eigentlich stoische Interpretation durch den Dialektiker Theon [3]) gegeben. Alle diese Versuche werden

zugleich als seine Schuler erscheinen. In irgend einer Stellung am Orakel muss es seinen Grund haben, dass er den anwesenden Freunden als besonders competent galt um über das Eἰ Auskunft zu geben. Auf dieselbe Stellung weisen auch die Worte 16 p. 394 E οὐκοῦν, ἔφην ἐγὼ μειδιάσας, ἄχρι οὗ τἀληθὲς ἡμῖν ὁ θεὸς ἱεροῖς γενομένοις γνῶναι παράσχῃ κτλ., welche doch wohl als eine Art vaticinium ex eventu zu fassen sind.

1) Immerhin gilt auch hier das o. S. 174. 184 Bemerkte, dass Plutarchs Dialoge zwar an Erörterungen der σχολή anknüpfen, aber ausserhalb derselben stattfinden.

2) So gründet sich auch de def. orac. zum Theil auf ein Gespräch das Lamprias mit Fremden geführt hatte, s. o. S. 194 f.

3) Mit dem Grammatiker des Dialogs »über das Mondgesicht« darf er nicht verwechselt werden (o. S. 186, 2). Der Grammatiker ist gerade ein Gegner der stoischen Richtung des Krates. Dagegen erweist sich der Theon unseres Dialogs nicht bloss in der Dialektik als Stoiker, sondern auch durch seine Allegorisirung der Heraklesfabel (6 p. 387 D). Daraus, dass er (6 p. 387 D) das κομιδῇ Βοιώτιος von Herakles im tadelnden Sinne braucht, ergibt sich über seine Persönlichkeit weiter, dass er selbst kein Böoter war; aus der Art wie er 6 p. 386 E den Ammonios erst ums Wort bittet, darf man ferner schliessen, dass er noch ein junger Mann, also etwa gleichen Alters mit Lamprias und Plutarch war.

von Ammonios mit einer gewissen Geringschätzung zurückgewiesen (17 p. 391 E. f. vgl. 4 p. 386 A) und durch eine neue Deutung ersetzt, die aus dem geheimnissvollen Wort das Wesen der Gottheit herausliest. Diese letzte und durch den längsten Vortrag unterstützte Deutung verhält sich zu den früheren ähnlich wie Sokrates' Rede in Platons Symposion zu ihren Vorgängerinnen: sie übertrifft sie an Einfachheit, Tiefe und Würde.

Wem daher der Principat zufällt kann kein Zweifel sein; man möchte sogar in dem ganzen Dialog eine Verherrlichung des Ammonios sehen, dessen Vorträge den Dialog nicht bloss schliessen sondern auch einleiten (2 p. 385 B ff.). In Ammonios ist das Ideal erfüllt, das Plutarch damals erstrebte: blasser war es schon in Kleombrotos erschienen als Vereinigung von Philosophie und Theologie (o. S. 190, 2), jetzt hat es concretere Gestalt angenommen und tritt uns als Verbindung der delphischen Theologie mit der akademischen Philosophie entgegen. Ammonios ist es, der auf den Philosophen im Gotte weist wie er sich ausser in den Beinamen namentlich in den Problemen ankündigt, durch die er die Forschungslust der Menschen reizt; er ist es, der mit den Mitteln der akademischen Philosophie eine würdigere Lösung des räthselhaften Eἶ findet als die concurrirenden Pythagoreer und Stoiker. **Principat des Ammonios.**

Diese Verherrlichung des Ammonios ist eine Apologie zugleich seines Schülers Plutarch, in dessen Gesprächen, sogar den Erörterungen der Schule [1]), die Πυθικοὶ λόγοι damals zahlreich waren. Als eine Probe derselben kann schon der Dialog »über das Aufhören der Orakel« gelten [2]), Der Dialog »über das Eἶ« greift das Thema viel energischer an [3]) und verwirft zugleich das Programm dieser ganzen Art von Schriftstellerei. **Πυθικοὶ λόγοι.**

---

1) Nach 1 p. 385 A war dem Plutarch das Problem des Eἶ schon öfter ἐν τῇ σχολῇ gestellt worden.

2) Andere mögliche Themata gibt Ammonios an 2 p. 385 C f. Dass über die Sprüche γνῶθι σεαυτὸν und μηδὲν ἄγαν schon viel geredet und geschrieben war, wird auch de Pyth. orac. 29 p. 408 E bemerkt.

3) Daher betreten erst jetzt die delphischen Lokaltheologen selber die Bühne, die früher nur erwähnt wurden. Nikander ist ihr Sprecher (5 p. 386 C); dass ihrer mehrere sind, zeigt namentlich τοὺς ἀφ' ἱεροῦ κινήσας 4 p. 386 B.

Man muss annehmen, dass die Nachricht von dieser neuen Wendung in Plutarchs Philosophiren durch seine Söhne nach Athen gekommen war[1]) und in Folge davon einer seiner dortigen Freunde, Serapion, um nähere Mittheilungen gebeten hatte. Die Antwort hierauf ist unser Dialog, dessen Kerngespräch in eine mündliche Wiedererzählung an die Fremden und diese wiederum in einen schriftlichen Bericht an Serapion eingelegt ist — eine Einschachtelung die bei Platon, namentlich im Symposion ihr Muster hat. Weshalb unter den pythischen Dialogen gerade dieser ausgewählt wurde um Serapion gewidmet zu werden ist klar: der Plutarch befreundete Poet konnte sich hieraus eines Bessern belehren, da er nach de Pyth. orac. 12 p. 400 A. D. ebenfalls in dem verbreiteten Irrthum befangen war und Apoll mit der Sonne für identisch hielt[2]). Aus dem, was über die Entstehung des Dialogs bemerkt wurde, folgt dass derselbe einen historischen Kern birgt[3]). Durch die Worte, welche Plutarch an Serapion richtet, blicken wir in eine kleine Welt wirklicher Dialoge, von denen wir nicht wissen in wie weit sie der, überdies zertrümmerte, Spiegel der Literatur jemals aufgefangen hat.

1) Diese Annahme beruht auf den Worten 1 p. 385 A ὑπὸ τῶν υἱῶν ἐλήφθην ξένοις τισὶ συμφιλοτιμούμενος κτλ. Die Erwähnung der Söhne und insbesondere die Bemerkung, dass er von ihnen im Gespräch mit den Fremden angetroffen wurde, ist durch nichts im Folgenden begründet. Sie erklärt sich bei der Annahme, dass Serapion, als er Plutarch um Mittheilung der Πυθικοὶ λόγοι anging, sich auf dessen Söhne berufen hatte, als diejenigen die ihm davon Kenntniss gegeben. — Uebrigens ist die Situation dieselbe wie Quaestt. Conviv. VII 2, 1: das eine Mal die Freunde Plutarchs das andere Mal seine Söhne benutzen eine besondere Gelegenheit um ihn zu einer Antwort auf Fragen zu nöthigen, auf die er sie bis dahin verweigert hatte.

2) O.S.197 f. Auch was Plutarch 9 p. 388 E ff. vorbringt und wogegen sich später Ammonios wendet 21 p. 393 D ff., mag der Meinung Serapions entsprechen. Zumal unter den θεολόγοι, die in Versen redeten (9 p. 388 F), kann er mit gemeint sein: denn nach de Pyth. orac. 5 p. 396F 18 p. 402F hatte Serapion philosophische Lehrgedichte verfasst.

3) Historisch sind natürlich auch die Charakteristiken, die Plutarch von sich selber und seinem Bruder gibt (o. S. 199, 1). Hierzu erinnere ich noch daran, dass Lamprias nur fünf Weise anerkennt, Plutarch selber im Gastmahl aber es bei der gewöhnlichen Sieben gelassen hatte (o. S. 146, 3). Dagegen können Wendungen wie ὡς μέμνημαι (16 p. 391 E) an sich noch nichts beweisen.

Hat Serapion die Bitte seines Freundes erfüllt und die pythischen Dialoge mit athenischen vergolten? Jedenfalls ist Plutarch nicht bei dem einen Πυθικὸς λόγος stehen geblieben[1]) sondern hat ähnlich wie Cicero (I S. 535, 1) seinen theologischen Ueberzeugungen in einer Reihe mehr oder minder eng zusammenhängender Dialoge Ausdruck gegeben.

Zu diesen Dialogen gehört auch derjenige der davon handelt »dass die Pythia ihre Orakel nicht in Versen ertheilt« (περὶ τοῦ μὴ χρᾶν ἔμμετρα νῦν τὴν Πυθίαν). Auf diese Thatsache hatten Gegner des Orakels hingewiesen und darin, dass die Priesterin nicht mehr vermöge in Versen zu reden, ein Zeichen für die Abnahme auch der mantischen Kraft erblickt[2]). Dem gegenüber wird der Dialog zu einer Schutzschrift des Orakels, welche die gravirende Thatsache zu Gunsten desselben wendet und triumphirend damit schliesst dass in dieser Zeit der Prosa-Sprüche Delphi sich zu neuer bis dahin unerhörter Blüthe und Pracht erhoben habe. So steht, den Inhalt angesehen, dieser Dialog in der engsten Verbindung mit dem »über das Aufhören der Orakel«, an den er auch durch den der Haupterörterung vorausgehenden, nur diesmal viel längeren und für die Periegese von Delphi viel ergiebigeren Peripatos[3]) erinnert[4]). Nicht minder weisen auf

Dialog darüber »dass die Pythia ihre Orakel nicht in Versen ertheilt«.

Verhältniss zu früheren Dialogen.

1) Hiesse es 1 p. 384 E τοὺς Πυθικοὺς λόγους, so könnte dieser Plural auch allein von unserem Dialog verstanden werden: vgl. λόγος 16 p. 391 E von einem einzelnen Theil desselben. Nun heisst es aber τῶν Πυθικῶν λόγων ἐνίους und dieselben werden nur als ἀπαρχαί bezeichnet; daraus folgt, dass entweder mehrere schon existirten oder es doch in Plutarchs Absicht lag, sie zu verfassen.

2) 17 p. 402 B. 18 p. 402 E. Auch früher hat man wohl schon so geurtheilt, woraus sich der Eifer Theopomps gegen diejenigen erklärt, die das Vorhandensein metrischer Orakelsprüche leugneten (19 p. 403 E f.) Aehnlich steht es mit Cicero de divin. II 117 (vgl. I 38) wo das »isto modo« doch wohl auf Orakelsprüche in Versen zu beziehen ist. — Uebrigens scheint man trotz Plutarchs Vertheidigung der Prosa-Orakel gelegentlich zu Versen zurückgekehrt zu sein, wie eine neu gefundene Inschrift aus Hadrianscher Zeit lehrt (Mitth. des deutsch. Arch. Instit. 18, 192 ff.)

3) W. Gurlitt, Ueber Pausanias S. 442 ff.

4) Der Tempel des Gottes soll keine σοφιστοῦ διατριβή sein (Pyth. or. 28 p. 408 C. 29 p. 408 D), man soll den Gott nicht wie einen Sophisten behandeln (def. or. 7 p. 413 B). Eine Hinweisung auf die def. or. vorgetragene Inspirationstheorie könnte in 21 p. 404 B liegen.

das Gespräch über das Eἰ die reformirenden Tendenzen zurück: eine tiefere und reinere Auffassung der Gottheit wird gefordert [1]); wie dort die delphischen Priester, so sind es hier die Periegeten die mit einer gewissen Geringschätzung bei Seite geschoben werden [2]). Eine weitere Verbindung zwischen beiden Dialogen wird durch die Persönlichkeit Serapions hergestellt, der dort der Adressat des Schreibens ist, hier im Dialoge selber eine hervorragende Rolle spielt.

Abfassungszeit. Dieser letztere Umstand ist geeignet zugleich ein Licht auf die Abfassungszeit zu werfen: »Die pythischen Reden« (Πυθικοὶ λόγοι) erschienen in jenem Schreiben als etwas dem Serapion Neues, ihm Unbekanntes; dies konnte aber nicht von ihnen gelten, wenn damals schon unser Dialog existirte, der bei der Art, wie hier Serapion ins Gespräch gezogen ist, diesem bald mitgetheilt werden musste sei es nun von Plutarch selber oder von Andern [3]). Dieses Resultat stimmt

---

1) Diogenianos gibt seiner Entrüstung beim Anblick des Obelisken der Rhodopis Ausdruck 14 p. 400 F. Der hierin liegende Gedanke, dass es unwürdig sei den Gott auf solche Weise ehren zu wollen, wird von Serapion und Theon aufgegriffen und weiter ausgeführt 14 p. 401 A ff. 15 ff.

2) 2 p. 395 A. 13 p. 401 D f. An dem Obelisken der Rhodopis (s. vor. Anm.) haben sie keinen Anstoss genommen. Dass es ihrer zwei sind, zeigt 16 p. 401 E. Diogenian ist nicht bloss φιλοθεάμων und φιλήκοος, sondern was mehr sagen will φιλόλογος und φιλομαθής (1 p. 394 F): darum eben können ihn die Periegeten nicht befriedigen. Eine bessere Rolle scheint der Perieget Praxiteles an den Isthmien zu spielen Quaestt. Conv. V 3, 1. VIII 4, 3 f.

3) Dagegen ist es ganz begreiflich, dass, wenn Serapion erst an den pythischen Reden Geschmack gefunden hatte, er weiterhin den Wunsch äusserte auch selber in einen solchen Dialog verflochten zu werden. Das »includere in dialogos« begehrten auch Ciceros Freunde von ihm (ad Att. XIII 19, 2). Die Stellung, die Serapion im Dialoge einnimmt, erscheint als eine durchaus ehrenvolle, besonders wenn man bedenkt, wie schlecht sonst die stoische Philosophie bei Plutarch wegkommt. Seine Dichtung wird gelobt, nicht bloss ihres ernsten moralischen Gehaltes (18 p. 402 F) sondern auch ihrer guten Verse wegen (5 p. 396 F). Aus dieser Dichtung in Hexametern stammt was Serapion 9 p. 398 C f. vorbringt; es muss nur ἐν οἷς ὕμνησεν αὐτὴν für ἑαυτὴν geschrieben werden, wie die ausführlichere Mittheilung aus demselben Gedicht bei Clem. Alex. Strom. I p. 354 Pott. (2 S. 50, 15 ff. Klotz) ergibt. Dass der Dialog auch mit auf ihn gemünzt war, zeigen die Berichtigungen die seine Ansichten erfahren: was er vorbringt, um den Gott zu entschuldigen, dass er nicht in so

mit dem längst auf anderem Wege gewonnenen überein, dass der Dialog in Plutarchs spätere Lebenszeit gehört[1]).

Dialogischer Charakter.

Der dialogische Charakter ist derselbe wie in den übrigen Dialogen derselben Zeit. Da haben wir platonische Reminiscenzen, wohin vor Allem die Form des von einem andern

---

glatten Versen spricht wie menschliche Dichter, kann neben der durch Theon vertretenen Inspirationstheorie Plutarchs nicht aufrecht erhalten werden (6 p. 396 F ff.) und in der Consequenz von Theons Meinung über den Wechsel prosaischer und poetischer Zeiten in der Geschichte liegt es, dass auch Serapions poetische Thätigkeit dazumal nicht recht zeitgemäss war. Diese Ansichten waren übrigens zu berücksichtigen, ehe man dem Plutarch ein philosophisches Lehrgedicht zutraute.

1) Es beruht dies auf der Deutung, die man den Worten 29 p. 409 C τὸν καθηγεμόνα ταύτης τῆς πολιτείας gegeben hat. Schmertosch a. a. O. S. 24, 2, ebenso Gurlitt, Ueber Pausanias S. 461 haben sie auf Hadrian bezogen. In diesem Falle sollte man wenigstens ἡγεμόνα erwarten, was doch eine Analogie an dem Gebrauche von ἡγεμονικῶς (z. B. Anfang des Perikles) haben würde. Aber auch dies würde nicht genügen: denn mit dem Zusatz ταύτης τῆς πολιτείας würde die Bezeichnung doch gar zu verkleinernd sein für den damaligen Herrn der Welt. Zu demselben will auch nicht passen, dass seine Fürsorge für das Orakel als eine »menschliebe« gegenüber der göttlichen herabgesetzt wird. Dagegen führt dieser Ausdruck, δι' ἀνθρωπίνης ἐπιμελείας, auf den ἐπιμελητής und somit auf Plutarch. So hat die Worte richtig Muhl S. 46 und auch Hertzberg, Griechenland unter d. R. II 166, 17 gefasst. Die Art, wie sich Plutarch dann im Hintergrunde des Dialogs halten würde, ohne sich zu nennen, entspricht der Weise, die wir schon an ihm kennen gelernt haben (o. S. 166. 173, 2. 199 f.). Die Schrift aber nun in die früheste Zeit der Plutarchischen Schriftstellerei zu setzen, wie Hertzberg auf Grund von c. 9 wollte, wo der Zerstörung der campanischen Städte durch den Vesuvausbruch des Jahres 79 n. Chr. Erwähnung geschieht, sind wir nicht gezwungen, da Ausdrücke, wie τὰ πρόσφατα καὶ νέα πάθη, relativ gefasst werden können. Ebenso wenig lässt sich in diesem Sinne die Aeusserung über Boëthos 5 p. 396 D verwenden: οἶσθα γὰρ τὸν ἄνδρα μετατατ-τόμενον ἤδη πρὸς τὸν Ἐπίκουρον. In den Tischgesprächen erscheint er allerdings als ein vollendeter Epikureer und nicht erst im Uebergang zu dieser Sekte begriffen (Muhl S. 67). Indessen wissen wir doch auch nicht wann dieser Uebergang stattgefunden hat, und in unserem Dialog ist er jedenfalls schon so weit im Epikureismus vorgeschritten, dass er Prophet Epikurs genannt werden kann (Muhl S. 68): man kommt deshalb auf den Gedanken, ob die Worte nicht anders zu verstehen sind, als man gewöhnlich meint, und nicht den einmaligen definitiven Uebertritt bezeichnen, sondern das bei jeder gegebenen Gelegenheit sich von Neuem wiederholende Hinübertreten auf die Seite der Epikureer (»der sich jetzt bei ausbrechendem Streite auf die Seite der Epik. stellt«).

Gespräch umrahmten Dialogs gehört[1]). Aber auch das mag an Platon erinnern, dass die umgebende Oertlichkeit auf das Gespräch einwirkt; Inhalt und Gang desselben wird durch sie bestimmt, sie ist hier so wenig als im Phaidros ein blosser Hintergrund[2]). Während sie durch die Denkmäler von Delphi spazieren, wird immer das Schauen zum Denken übergeleitet so wie es der Natur und Neigung des jungen Diogenian entspricht (1 p. 394 F) der den Mittelpunkt der kleinen Gesellschaft bildet. Ihm oder seinem Vater[3]) zu Ehren ist der Dialog in ähnlicher Weise geschrieben wie der platonische Theaitet seinem Titelhelden. Er ist der Vater des Dialogs (πατὴρ τοῦ λόγου), er dringt darauf dass das Gespräch nach mannigfachem Hin- und Herreden, wie es durch die wechselnde Umgebung bedingt war, schliesslich auf eine Hauptfrage sich fixirt (17 p. 402 B). So kann der Peripatos zur Ruhe kommen. Zu der Mannigfaltigkeit der Gespräche während desselben hatte wesentlich auch der Gegensatz beigetragen, der zwischen dem Stoiker Serapion und dem Epikureer Boëthos hervortrat natürlich nicht feindlich sondern in plutarchischer Weise für den Boden seines Dialogs freundschaftlich ausgeglichen und geebnet. Jetzt vollends, nachdem sie sich gesetzt haben, kommt der äussern Ruhe die innere entgegen, alle Differenzen schweigen und nach dem Vorbilde peripatetischer Dialoge wird der Principat

Inhalt und Gang des Gesprächs.

---

1) Skizzirt ist dieselbe Form in de Ei (o. S. 202) und de def. or. (o. S. 195, 2). Eine platonische Reminiscenz darf diese Form heissen, da sie nur in dem Fanatismus Platons für den Dialog, der seinerseits wieder an dem Verfahren des historischen Sokrates einen gewissen Anhalt hatte, ihre Erklärung findet: denn diesem Fanatismus entsprach es den Dialog bis zum Aeussersten durchzuführen und dem zu Folge den Monolog auch aus den Proömien zu verjagen, wo er sonst zu herrschen pflegte. Ein nicht unwesentlicher Unterschied besteht allerdings zwischen Plutarch und Platon. Bei Plutarch spielt das einrahmende Gespräch auf demselben Boden und man kann sagen in derselben Zeit wie der Kerndialog; bei Platon pflegen beide durch einen längeren Zeitraum getrennt zu sein und das mit gutem Grunde da nur auf diese Weise der Gang der Tradition vom Ereigniss bis zum Schriftsteller einiger Maassen sichtbar werden kann. Die von Platon mit Bedacht gewählte Form ist also unter Plutarchs Händen zur Schablone geworden.

2) Besonders deutlich ist die Reminiscenz 17 p. 402 C f.

3) 1 p. 395 A. vgl. Muhl S. 51.

an einen Einzelnen abgetreten, der mit einem längeren zusammenhängenden Vortrage das Ganze abschliesst.

Auch diesmal ist es nicht Plutarch, der Schriftsteller, selber, der in dieser Weise seine Autorität Andern gegenüber geltend macht sondern ein Anderer wird vorgeschickt der ihm nahe steht und darum geeignet scheint ihn zu repräsentiren, wie früher Ammonios und Lamprias, so jetzt der Grammatiker Theon [1]). Man hat gemeint dass Plutarchs eigene Ueberzeugung in diesem Dialog ihren reinsten Ausdruck gefunden [2]). Warum aber Theon ein besserer Vertreter der Ueberzeugungen Plutarchs als Ammonios oder Lamprias gewesen sein soll, ist nicht einzusehen. Die Wahrheit ist dass Plutarchs gleich bleibende Meinung in den

Theons Principat.

1) Dass dieser überhaupt keine historische sondern eine von Plutarch fingirte Person sei, ist eine übereilte Vermuthung von Schmertosch a. a. O. S. 24, 2. Sie wird dadurch widerlegt dass diese angeblich fingirte Person in collegialer Verbindung mit lauter historischen Persönlichkeiten erscheint 29 p. 409C. (vgl. dazu Muhl S. 46); ausserdem war auch noch zu beweisen, dass Plutarch überhaupt in diese späteren Dialoge fingirte Personen zugelassen hat. Auf eine bekannte Person des Plutarchischen Kreises lässt seine erste Einführung mit ὁ Θέων 2 p. 395C. schliessen. Mit dem Dialektiker und Stoiker aus de El (o. S. 200, 3) kann er freilich nicht identisch sein: denn nirgends erscheint er durch Gemeinschaft positiver philosophischer Ueberzeugung mit dem Stoiker Serapion verbunden. Vielmehr führen seine Neigung Aporien zu lösen (3 p. 395 F. 17 p. 402C.) und die Art wie er sie unter Berufung auf Aristoteles löst (vgl. dazu Quaestt. Conviv. I 9, 2), der Hauptvortrag den er über Geschichte der Orakel, über Entstehung von Dichtung und Prosa, deren historische Folge hält, die Dichtercitate die er hierbei verwerthet (Pindar u. Homer 22 p. 405A f. Pindar 23 p. 405 F. 24 p. 406C. Sophokles 25 p. 406F) — alles dies führt darauf in ihm den alexandrinischen Grammatiker, den Gegner der Stoa wiederzuerkennen, der uns schon im Dialog „über das Mondgesicht" vorgekommen ist (o. S. 186, 2 u. 3). Nichts widerspricht dem. So wie in den Worten 22 p. 405 D ein Glaube an die Wahrsagung aus dem Flug und den Stimmen der Vögel ausgesprochen ist, konnte sich auch ein Peripatetiker dazu bekennen (Aristoteles fr. 241 Akad. Ausg. vgl. die ἄγγελοι p. 1522^b 34. den ἐρωδιός p. 1522^a 40 κόραξ 1522^b 3); auch die πρόνοια 24 p. 406B muss keineswegs stoisch sein, wie z. B. Zeller Phil. d. Gr. II^b 791, 2^3 (θεόπεμπτα) 790, 6 (ἐπιμέλεια τῶν ἀνθρωπίνων ὑπὸ θεῶν) 388, 2 (θεῖαι αἰτίαι) lehrt; vgl. noch die πάνυ εὐτελεῖς ἄνθρωποι Aristot. 465^b 15 mit 22 p. 405C. und was über die peripatetische Quelle des Vortrags bemerkt werden wird. Man darf im Gegentheil behaupten, ein Stoiker würde die Wahrheit der Vogel-Divination und das Wirken der göttlichen Vorsehung viel stärker betont haben.

2) Schmertosch a. a. O. S. 27.

verschiedenen Dialogen je nach dem Vertreter, den sie gefunden hat, in verschiedener Nuancirung hervortritt. Wenigstens an Lamprias haben wir gesehen, dass er keineswegs bloss das Sprachrohr seines Bruders ist, sondern nach Wesen und Meinung individuell charakterisirt erscheint [1]). Dasselbe haben wir daher auch von Theon anzunehmen. Vertreter Plutarchs ist er nur so weit, als seine eigene Individualität dadurch nicht geschädigt wird: die Dämonenlehre dürfen wir daher in seinem Vortrag nicht erwarten [2]); was sollte der Grammatiker und Philolog in die mystischen Tiefen steigen, in die dieses trügerische Licht führt, zumal weder sein Publicum es verlangte [3]) noch das Thema dazu drängte. Was er geben konnte hat er gegeben nicht ohne eine Anleihe bei seinen Peripatetikern zu machen und sich dadurch unsern Dank verdient: denn was er vorbringt um das Aufkommen der Prosa-Orakel zu erklären, reicht viel weiter und macht uns mit einer der geistvollsten Beobachtungen bekannt, die uns aus dem Alterthume über eine Frage der Culturgeschichte erhalten ist [4]).

1) o. S. 195, 1. 197, 3. 198, 3. 199, 1. 202, 3.

2) Und noch weniger dürfen wir aus dem Fehlen derselben folgern (Schmertosch a. a. O.), dass es Plutarch mit dieser Lehre nicht Ernst war. Es genügte dass Theons Vortrag nur der Dämonenlehre nicht widersprach und sie ausschloss, sondern gewisser Maassen Platz für sie liess. Die Concordanz liess sich dann in derselben Weise herstellen wie de def. or. in Lamprias' Vortrag (o. S. 193 Anm). Mit 21 p. 404 B. ff. vgl. o. S. 195, 2.

3) Kein zünftiger Philosoph ist darunter. Serapion und Boëthos heissen der eine ein Dichter (5 p. 396 D) der andere ein Geometer (a. a. O. wenn sie daneben auch stoischen und epikureischen Lehren huldigen. Philinos und Diogenian haben im Wesentlichen die gleichen Interessen wie Theon.

4) Posidon, der sich dem Vermuthen jetzt gewöhnlich zuerst darbietet, kann sie nicht zugeschrieben werden. Nach Posidon und den übrigen Stoikern ist auch die Poesie lehrhaft, selber eine Art von Philosophie, unterscheidet sich also von der Prosa lediglich durch die metrische Form. (Neumann im Hermes 21, 135 ff.); in Theons Vortrag dagegen wird das Aufkommen der Prosa geknupft an den erwachenden Sinn für Wahrheit und die Absicht zu belehren (24 p. 406 E.) während die Poesie erschüttern will (ἐκπλήττειν p. 406 E.) aus Leidenschaft πάθος 23 p. 405 E. 406 C.) und Phantasie (φανταστικόν 23 p. 405 E. φαντασία 24 p. 406 D) hervorgeht. Auch dass das φανταστικὸν hier (23 p. 405 E.) als ein besonderes Vermögen der Seele hingestellt wird, entspricht zwar kaum der stoischen Psycho-

Die bisher in den »Pythischen Reden« erörterten Fragen waren, wenn man sie an das Wesen der Gottheit selbst hielt,

---

logie, selbst nicht der des Posidonius, umsomehr aber weist es uns ebenso wie die vorher erwähnte Ansicht auf die Peripatetiker. Es ist auch nur natürlich dass Theon, da er die Rolle des Peripatetiker im Dialoge spielen sollte (o. S. 207,1), mit Hilfe peripatetischer Schriften und Lehren von Plutarch ausgestattet wurde (o. S. 192,1 über Lamprias). Von hier kommen wir nun sogleich weiter. An einen Peripatetiker, der sonst wohl in Frage käme, kann hier deshalb nicht gedacht werden, weil gegen ihn polemisirt wird. Das ist Theophrast. Gegen ihn wendet sich 23 p. 405F. f. zwar ohne ihn zu nennen, aber aus Quaestt. Conv. I 5, 2 p. 517 erfahren wir dass er den Ursprung der Dichtung in der Liebe (ἔρως) suchte, und das ist eben die Meinung welche hier bekämpft wird. So werden wir naturgemäss auf einen der Gegner Theophrasts geführt und als solcher ist uns schon früher Dikaiarch bekannt geworden (o. S. 136 f.). Aus diesem und anderen noch anzuführenden Gründen verdient er den Vorzug vor Istros, der 19 p. 403E genannt wird, zumal wir gar nicht wissen in wie weit dessen Schrift sich in Erörterungen allgemeiner Art eingelassen hat. Dass Dikaiarch in der Lage war sich über die in unserem Dialoge verhandelte Frage auszusprechen, folgt aus der von Cicero de divin. II 116 berichteten Thatsache dass bereits zur Zeit des Königs Pyrrhos Apollo aufgehört hatte in Versen zu sprechen. Mehr als einmal begegnen wir den Spuren gerade dieses Peripatetikers in Plutarchs Schriften. Auf ihn stützt sich die Schrift An seni sit res publ. ger. (26 p. 796D); in einer besonderen Schrift hatte Plutarch die Frage behandelt ob das Vorherwissen des Künftigen nützlich sei (εἰ ἡ τῶν μελλόντων πρόγνωσις ὠφέλιμος fr. XV ed. Dübner) und diese Schrift war gewiss nicht bloss ihrem Inhalt nach verwandt sondern stand auch sonst in Zusammenhang mit dem „magnus liber" Dikaiarchs, dessen Cicero de divin. II 105 gedenkt und worin ausgeführt war, dass es besser sei, das Künftige nicht zu wissen, als zu wissen. Auf Dikaiarch hat uns schon die Quellenuntersuchung von def. orac. geführt (o. S. 192, 1). Frische Lekture setzt der Anfang von de Ei (1 p. 384 D) voraus und es ist nicht unmöglich, dass die eben dort erwähnten »pythischen Reden« ein Nachklang der »korinthischen« und »lesbischen« des Peripatetikers (Cicero Tusc. I 21 u. 77) sind. Auch der Inhalt von Theons Vortrag im Einzelnen bewährt die Eigenthümlichkeit der Lehre Dikaiarchs. Nicht bloss erklärt sich nun das Fehlen der Dämonenlehre so gut wie in dem ebenfalls auf ihn zurückgeführten Theil vom Lamprias' Vortrag, sondern auch die berüchtigte Psychologie Dikaiarchs, die in der Seele nichts als eine Stimmung oder Mischung (κρᾶσις) der Körperelemente sah (o. S. 192, 1) kehrt hier abermals wieder wie die folgenden Worte lehren (24 p. 405 E): δεύτερον δὲ καὶ σωμάτων ἤνεγκε κράσεις καὶ φύσεις ὁ χρόνος ἐκεῖνος, εὔρουν τι καὶ φορὸν ἐχούσας πρὸς ποίησιν, αἷς εὐθὺς ἐπεγίγνοντο προθυμίαι καὶ ὁρμαὶ καὶ παρασκευαί, ψυχῆς ἑτοιμότητα ποιοῦσαι μικρᾶς ἔξωθεν ἀρχῆς καὶ

mehr exoterischer Natur. In dem Augenblick wo die Erörterung tiefer drang und mit ihren Aporien an Gottes Person

---

παρατροπῆς τοῦ φανταστικοῦ δεομένης ὡς εὐθὺς ἕλκεσθαι πρὸς τὸ οἰκεῖον. Was nun die Hauptfrage betrifft, die Frage nach dem zeitlichen Verhältniss von Poesie und Prosa, so wurde dieselbe im Alterthum öfter behandelt und verschieden beantwortet. Während die Philosophen und Dichter die poetische Ausdrucksweise für die dem Menschen natürliche erklärten und deshalb geneigt waren ihr die Priorität vor der Prosa zuzugestehen (Strabo I p. 18. Theophrast bei Cicero de orat. III 184 f. vgl. dazu Bernays Theophrast S. 46. Platon Gess. II 653 C ff. 677 D ff. Der Dichter Maternus bei Tacitus Dial. c. 12), drehten die Rhetoren die Sache um und stellten an die Spitze der Entwicklung die Prosa, aus der sich erst später auf künstlichem Wege die Poesie entwickelt habe (am schroffsten Aristides or. 8 p. 49 wo Jebb. auch den Widerspruch mit Strabo bemerkt hat; aber auch Quintilian XII 10, 42, vielleicht auch Cicero Orator 185 f; auf dieselbe Ansicht führt auch Lucrez V 1451 Mnn.). Von beiden unterscheidet sich Plutarch insofern als er weder der Poesie noch der Prosa die Priorität giht, weder die eine noch die andere für die dem Menschen natürlichere erklärt, sondern behauptet, dass sie beide der Natur des Menschen entsprechen wie dieselbe zu verschiedenen Zeiten und unter wechselnden Umständen sich verschieden darstellt (24 p. 406 B; zum Ueberfluss bemerke ich, dass πρῶτον und δεύτερον 23 p. 405 E mit der Zeitfolge nichts zu thun hat). Plutarchs Ansicht ist also eine mehr historische. Noch aus einem andern Grunde verdient sie vorzugsweise so zu heissen. Während die Andern die Frage lediglich von der sprachlichen Seite betrachteten, hat Plutarch darüber hinaus parallele Erscheinungen des gesammten Lebens ins Auge gefasst (24 p. 406 D ἐπεὶ δὲ τοῦ βίου μεταβολὴν ἅμα ταῖς τύχαις καὶ ταῖς φύσεσι λαμβάνοντος κτλ) und ein bis dahin bloss rhetorisches Interesse am Gegenstande in ein culturhistorisches verwandelt. Besonders auf die Entstehung der attischen Prosa scheint er zu zielen, wenn er die grössere Einfachheit des Lebens, das Streben nach Wahrheit und Klarheit in der Wissenschaft, die Absicht zu belehren in Parallele setzt zu dem Uebergang von der Poesie zur Prosa: wenigstens werden wir an bekannte Bemerkungen des Thukydides (I 6) und des Pontikers Herakleides (Athen. XII p. 512 C) erinnert (vgl. auch Aristot. Polit. Θ 6 p. 1341ª 28 ff.), die speciell im Athen des fünften Jahrhunderts einen solchen Umschwung in den Sitten von Weichlichkeit und Luxus zu Härte und Einfachheit beobachten, und auch das über die Veränderung im Leben der Wissenschaft Angedeutete trifft nur in Attika recht zu, als dort die sokratische Bewegung einsetzte (über die Sokratiker vgl. auch 23 p. 406 A. Dikaiarchs Verehrung für Sokrates Plutarch An seni sit r. p. g. 26 p. 796 D). Diese vortrefflichen Bemerkungen — die eine viel breitere Ausführung und weitere Anwendung vertrügen und auch modernen Darstellungen der Prosa und ihrer Geschichte nützlich werden könnten (vgl. Immisch Rh. M. 49, S. 520 f.

und Regierung rüttelte, hielt Plutarch es für geboten aus seiner Reserve herauszutreten und fortan als Vortragender selber die Verantwortung für das Gesagte zu übernehmen.

»Ueber die welche erst spät von der Gottheit bestraft werden«.

Das geschah in dem Dialog »über die welche erst spät von der Gottheit bestraft werden« (περὶ τῶν ὑπὸ τοῦ θείου βραδέως τιμωρουμένων). Der Titel ist zu eng, er umfasst nicht diejenigen die für ihre eigene Person der Strafe entgehn und dieselbe auf ihre unschuldigen Nachkommen vererben, an denen die Sünden der Väter heimgesucht werden. Und doch hat deren Schicksal, wie es einem alten tief im Volke wurzelnden Glauben entsprach, auch Plutarch nicht übergangen; es vielmehr zum Hauptgegenstand seiner Erörterung gemacht (c. 12—22). Dass die Schuld der Ahnen als ein Fluch auf ganzen Geschlechtern lastet, hatte die Tragödie erst verkündet, dann aber auch, durch Euripides, bestritten[1]). Derselbe Dichter, der den Adel der Geburt leugnete, konnte consequenter Weise auch keine Schuld von Geburt, keine Erbsünde, anerkennen und gab damit nur dem bekannten Grundsatz

524) — sind schwerlich in Plutarchs Garten gewachsen; das darf man sagen ohne ihn zu unterschätzen. Dagegen scheinen sie mir keines so würdig als des Verfassers des Βίος Ἑλλάδος. Ob sie nun gerade daher stammen, ist eine andere Frage. Die moralische Kritik, welche am delphischen Heiligthum 15 p. 401 C ff. geübt wird, berührt sich, besonders wenn man 14 p. 400 F f. das über den Obelisk der Rhodopis Gesagte hinzunimmt, mit Worten Dikaiarchs bei Athen. XIII 594 E f. (fr. 72 Müller) wo wiederum besonders die Pythionike zu beachten ist. Diese Worte stammen aber aus der Εἰς Τροφωνίου κατάβασις. Eben da war von dem in Griechenland herrschenden Luxus die Rede (fr. 73 vgl. Cicero de rep. II 51; fr. 71 = Athen. XIV p. 641 E f. auf die Schwelgereien der Priester des Orakels einzuschränken, wie Osann Beitr. zur griech. u. röm. Literaturgesch. II S. 109 f. wollte, sind wir nicht genöthigt); wozu sich Plutarch 24 p. 406 C f. vergleichen lässt. Dass Plutarch gerade diese Schrift Dikaiarchs damals eingesehen hatte, wird auch deshalb wahrscheinlich weil Lamprias' Vortrag in de def. orac. ursprünglich in Lebadeia gehalten war (o. S. 195, 1) also doch wohl unter denselben Verhältnissen und Umgebungen, auf die sich auch jene Schrift bezog.

1) De sera num. vind. 12 p. 556 E (= fr. 970 N.). Welchen Sinn fr. 83 Nauck desselben Dichters hatte, ist nicht mehr zu sehen. Belege für die Verbreitung der volksthümlichen Ansicht geben Wyttenbach zu Plut. de sera n. v. (Leyden 1772) S. 63. Lobeck Aglaoph I 635 ff. Sauppe Epist. crit. S. 74. Rohde Psyche I S. 241 Anm. Vgl. auch Platon Gess. IX p. 856 D. Valer. Max. I 1 Ext. 3 Schl.

seiner Zeit neuen Ausdruck dass der individuelle Mensch das Maass aller Dinge sei. Wie er dachten auch andere seiner Zeitgenossen. Aus den Kreisen der Sophisten und Kyniker heraus erscholl der Ruf nach Abschaffung des Adels, und gleichen oder ähnlichen Kreisen entstammte Bion, der die Sünde der Väter in den Kindern und Enkeln zu strafen für ebenso lächerlich erklärte als der Versuch eines Arztes sein würde die Krankheit des Grossvaters im Enkel zu curiren (19 p. 561 C). Anders als diese radicalen Philosophen, die keine Scheu vor der Tradition kannten, vernahmen die Peripatetiker auch hier in der Stimme des Volkes die Stimme der Natur, in deren Dienst sie ihr eigenes Denken stellten. Der echte wie der unechte Aristoteles[1]) leiteten die Berechtigung des Adels aus der Natur des Menschen ab, und besonders die Worte des letzteren versetzen uns in eine Gedankensphäre in welcher auch Plutarchs Theorie von der durch ganze Geschlechter sich fortpflanzenden Strafwürdigkeit ein bequemes Unterkommen findet[2]).

---

1) Der Verfasser des Dialogs περὶ εὐγενείας, dessen Echtheit übrigens in neuerer Zeit von Immisch Commentatt. Ribb. S. 78 f. wieder vertheidigt worden ist (I S. 279, 1. 292, 1).

2) Fr. 85 (Akad. Ausg.) p. 1491ª 2: συμβαίνει δὲ τὸ τοιοῦτον (sc. τὸ πολλοὺς σπουδαίους ἐγγίνεσθαι) ὅταν ἐγγένηται ἀρχὴ σπουδαία ἐν τῷ γένει· ἡ γὰρ ἀρχὴ τοιαύτην ἔχει τὴν δύναμιν, πολλὰ παρασκευάζειν οἷάπερ αὐτή. Hiermit vgl. in Plutarchs Schrift 16 p. 559 D: ἔστι δήπου καὶ γένος ἐξηρτημένον ἀρχῆς μιᾶς καὶ δύναμίν τινα καὶ κοινωνίαν διαπεφυκυῖαν ἀναφερούσης κτλ. Wie Plutarch so wendet sich auch der Verfasser der Schrift »vom Adel« gegen Euripides (p. 1490ª 39). Die κόλασις als ἰατρεία zu fassen, wie Plutarch thut (c. 19 ff. vgl. 4 p. 550 A), ist ebenfalls aristotelisch (Ind. Arist. u. κόλασις). Endlich hat Plutarch selber schon seine Ansicht von der Schuld oder doch der Strafwürdigkeit in Parallele gesetzt zu der τιμωμένη εὐγένεια (c. 13 bes. p. 558 C). Sonach erscheint Plutarch auch hier von den Peripatetikern inspirirt. Ob freilich auch hier wie in den andern pythischen Reden Dikaiarch sein Führer gewesen ist, muss zweifelhaft bleiben. Zunächst scheint für diesen Peripatetiker zu sprechen die Auffassung des γένος als eines einzigen ζῷον, das durch die Generationen hindurch weiter lebt und diese so zu einer höheren Einheit verbindet (15 p. 559 A): so haben wir ihm schon einmal zugetraut dass er die verschiedenen Bestrebungen eines Volkes als den Ausfluss eines und desselben Geistes zu einem einheitlichen Culturgemälde zusammenfasste (o. S. 208, 4) und ebenso dachte er sich nach einer neueren Auslegung seines Βίος Ἑλλάδος das hellenische Land und Volk als ein grosses langlebiges Individuum, dessen Biographie zu

Indem Plutarch sich so die Gedankenarbeit der Früheren zu Nutze machte, unterstützte er gleichzeitig die von diesen verfolgten Absichten. Die grossartigste Theodicee des Alterthums, Platons Republik, hatte doch eine Lücke. Sie wird ausgefüllt durch die eben erwähnte Haupterörterung der Plutarchischen Schrift. Auch darin lehnt sich Plutarch an Platon dass wie Platon den Einzelnen mit all seinen Leiden und seinen Freuden in die Gemeinschaft des Staates verflicht, die Nebeneinanderlebenden durch ein organisches Band verknüpft, Plutarch dasselbe mit Vor- und Nachfahren thut und auch die in der Zeit auf einander Folgenden zu Gliedern eines höheren lebendigen Ganzen erhebt. Nicht minder sind in der Composition der plutarchischen Schrift die Umrisse des platonischen Werkes noch in leisen Conturen sichtbar[1]). Die Eigenthümlichkeit des platonischen Dialogs über den Staat beruht unter anderm auch darauf dass Sokrates dort den grössten Theil des Gesprächs hindurch es nicht mit wirklichen sondern mit Schein-Gegnern zu thun hat, mit solchen deren eigene Meinung mit derjenigen des Sokrates vollkommen übereinstimmt und die nur deshalb den Standpunkt der Gegner

Platons Republik.

schreiben er unternahm (F. Dümmler Verhh. der 42. [Wiener] Philologenvers. S. 65). Gegen Dikaiarch aber spricht wieder der Zweck, dem zu Liebe diese Theorie von Plutarch vorgetragen wird und der kein anderer ist als eine fromme erbauliche Gesinnung zu stärken und besonders die Ergebenheit in Gottes unerforschlichen Rathschluss zu begründen. Hiermit stimmt besser was uns über Theophrast bekannt ist (vgl. bes. Bernays Theophrast S. 37) und auf denselben Philosophen führt die Missachtung des praktischen Lebens gegenüber der θεωρία, in der allein die Seele wahrhaft geläutert und zu einem hoheren Dasein befähigt wird (22 p. 565 D). In der letzteren Ansicht eine Nachwirkung von Plutarchs Quelle zu erblicken sind wir deshalb berechtigt, weil er selbst bekanntlich in der Schrift An seni sit res publ. g. die entgegengesetzte Meinung verficht und damit dort auf die Seite Dikaiarchs tritt. Posidon oder überhaupt einen Stoiker für Plutarchs Gewährsmann zu halten ist schon deshalb nicht räthlich, weil, wie sich aus Cic. Nat. Deor. III 90 f. ergibt, die Stoiker die Heimsuchung einer Missethat an Kindern und Enkeln ganz naiv für ihre Vorsehungstheorie verwertheten und keineswegs auch nur den Versuch gemacht hatten ein so auffallendes Strafverfahren physisch oder moralisch zu rechtfertigen.

1) Vgl. o. S. 148 ff. über das Verhältniss der Schrift de genio Socr. zu Platons Phaidon.

weiter vertreten, damit die Sache noch gründlicher erörtert werde. Mit denselben Mitteln hat Plutarch den Anlass zu leidenschaftlich gereiztem Gezänk beseitigt und den Boden für eine ruhige sachgemässe Discussion geschaffen. Die Rolle, die Platon seinen Brüdern Adeimantos und Glaukon zugewiesen hat, spielen bei ihm ebenfalls nahestehende Männer wie sein College im Delphischen Rath Olympichos (3 p. 549 B) und sein Schwiegersohn Patrokleas (2 p. 548 C), denen sich als Dritter Timon sein Bruder gesellt; die Entfernung des epikureischen Störenfriedes entspricht zwar einer allgemeinen Maxime Plutarchs (o. S. 190), dürfte aber hier ausserdem in Platons Behandlung des Thrasymachos ein gewisses Vorbild haben. Wie die Dialoge so gleichen sich auch die ihnen angehängten Mythen — denn man darf die plutarchischen Mythen so wenig als die platonischen (I S. 259 ff. 264 ff.) über einen Leisten schlagen[1])

1) Am meisten unter platonischem Einfluss steht die Definition des Mythos Bellone an pace Athenae 4 p. 348 A (λόγος ψευδὴς ἐοικὼς ἀληθινῷ, λόγου εἰκὼν καὶ εἴδωλον). Dieselbe liegt doch auch der Auffassung de genio Socr. 21 p. 589 F (ἔστιν ὅπῃ ψαύει τῆς ἀληθείας καὶ τὸ μυθῶδες. o. S. 150, 1) und den Andeutungen de def. or. 22 p. 422 C. E. 31 p. 426 E zu Grunde. In unserem Dialoge dagegen ist der wissenschaftliche Werth des Mythos tiefer gesunken; denn Plutarchs skeptischer Standpunkt brachte es mit sich, dass das Wahrscheinliche, als Resultat, der Erorterung des Dialogs vorbehalten blieb. So erklärt sich die Scheidung des εἰκὸς vom μῦθος in folgenden Worten (18 p. 561 B): ἔχω μέν τινα καὶ λόγον εἰπεῖν ἔναγχος ἀκηκοώς, ὀκνῶ δὲ μὴ φανῇ μῦθος ὑμῖν· μόνῳ οὖν χρῶμαι τῷ εἰκότι (dagegen ist in den bald darauf folgenden Worten ἀποδοῦναί με τῷ λόγῳ τὸ εἰκός· ὕστερον δὲ τὸν μῦθον κτλ.. das εἰκὸς entweder geradezu in οἰκεῖον zu ändern oder doch in demselben Sinne wie dieses zu verstehen). Auch der Schlussmythos in Platons Republik aber steht wissenschaftlich angesehen nicht auf derselben Höhe wie der des Phaidon oder gar des Timaios. Indem Platon die Vergleichung mit Ἀλκίνου ἀπόλογος (X p. 614 B) ironisch abweist, fordert er uns gerade auf, den Mythos auf dasselbe Niveau der Glaubwurdigkeit wie die Nekyia der Odyssee zu stellen. Nur ironisch ist auch Plutarchs εἴ γε δὴ μῦθός ἐστιν (18 p. 561 B) zu verstehen. Das Ironische solcher Aeusserungen, die sich ähnlich auch bei Platon finden, scheint mir auch Dieterich Nekyia S. 118. 119 nicht ganz gewurdigt zu haben. Ueberhaupt wird in den zahlreichen neueren Abhandlungen über Mythen der verschiedene Charakter der einzelnen Mythen (ob sie mehr rhetorisch-poetisch oder philosophisch-religiös sind) nicht genug beachtet. Man glaubt, wie Dieterich a. a. O. S. 112 ff., alle gleichmässig benutzen zu können um ein Gesammtbild platonischer Eschatologie herzustellen.

— und Plutarch hat überdies durch eingestreute einzelne Züge seine Abhängigkeit von Platon nicht minder als seine Selbständigkeit im Verwerthen des von diesem Gebotenen documentirt[1]).

Plutarch hat den Principat.

Plutarchs Eigenthümlichkeit verleugnet sich auch in diesem Dialoge keineswegs. Ja in gewissem Sinne tritt seine Persönlichkeit hier stärker hervor als in andern Dialogen. Nicht bloss hat er sich selber redend eingeführt und sich den Principat im Gespräche zugewiesen — die Andern sind nur da um Aporien aufzuwerfen, die er endgültig und ohne Widerspruch zu finden löst — sondern auch den Andern scheint eine geringere oder bedeutendere Rolle nur zugetheilt

1) Der Mythos Plutarchs ist in der Hauptsache eine neue Auflage des Mythos der Republik. Die Aehnlichkeit des Schlusses hat schon Wyttenbach bemerkt. An die Stelle des platonischen Ardiaios sodann (p. 615 C u. E) ist Nero getreten, aber mit einer wesentlichen Modification des Schicksals (22 p. 567 F). Den Namen Ἀρδιαῖος hat sich aber Plutarch, wie es scheint, ebenfalls nicht entgehen lassen sondern ihn für den Gewährsmann seines Mythos benutzt, wenn nämlich so 22 p. 564 C statt Ἀριδαῖος mit Wyttenbach zu schreiben ist. Andere modificirte Aehnlichkeiten sind in der delphischen Sibylle (p. 566 D) mit der Sirene Platons (617 B), der apollinischen (? vgl. Welcker Götterl. II 19; nach Dieterich Nekyia 123 ist die Adrasteia eine orphische Göttin) Adrasteia (564 C) mit der Ananke (617 B, deren Tochter die Adrasteia bei Plutarch heisst; die Adrasteia auch bei Platon Rep. V 451 A. Phaidr. 248 C). Diese Abweichungen von Platon werden einigermaassen gerechtfertigt und zwar als solche, die nach dem Sinne der delphischen Theologie sind, durch Quaestt. Conv. IX 14, 1 ff. (vgl. auch Dieterich Nekyia S. 147. Anders de genio Socr. 22 p. 591 B, vgl. auch de facie in orbe lunae 30 p. 945 C). Auch die Gewährsmänner beider Mythen fordern zur Vergleichung auf. Eine historische Person ist weder der Armenier Er noch der Kilikier Aridaios (resp. Ardiaios). Nur eine weitere Fiction im Sinne der Zeit ist die Umnennung des letzteren in Thespesios (vgl. Aristides-Theodoros bei Aristid. or. 26 p. 333 ff. Jebb. der Mager Mithrobarzenes, den Menipp in der Unterwelt trifft, wird θεσπέσιος τὴν τέχνην genannt bei Lucian Necyom. 6. Θεσπεσίων das Haupt der Gymneten bei Philostr. v. Apoll. VI 10 p. 109). Dass Plutarch seinen Freund, den Grammatiker Protogenes aus Tarsos, als Gewährsmann des Mythos nennt (22 p. 563 C), kann nur im Scherz gemeint sein; aus de EI 4 p. 386 A (vgl. 3 ff. 385 D. F) sieht man dass das Erfinden von Gewährsmännern damals ein Brauch war, mit dem man nicht bloss Erzählungen verzierte. Die Neuerungen Plutarchs im Mythos, soweit sie nicht etwa einer delphischen Tendenz dienen, sind nach o. S. 108 ff. zu beurtheilen.

zu sein je nach der näheren oder entfernteren Beziehung in der sie zu ihm stehen. Wenigstens scheint sich hieraus eine gewisse Bevorzugung Timons vor Olympichos dem Collegen und Patrokleas dem Schwiegersohn zu erklären — desselben Timon, dem Plutarch anderwärts, im Dialog »von der Seele«, durch Ueberlassung des vollen Principats ein literarisches Denkmal gesetzt hatte [1]) ähnlicher Art wie in den vorher besprochenen Dialogen (o. S. 185. 195. 197) dem Lamprias. Die Rücksicht auf den Bruder tritt nicht bloss darin hervor dass diesem die schwierigste und zugleich fruchtbarste Aporie in den Mund gelegt ist [2]) die die längste und inhaltreichste Beantwortung durch Plutarch veranlasst, sondern zeigt sich vielleicht auch in der Wahl des Quintus zur Person des einrahmenden Gesprächs [3]), da dieser mit Timon besonders befreundet gewesen zu sein scheint [4]). Neben den familiären Beziehungen sind aber auch die officiellen Plutarchs nicht vernachlässigt. Ja sie sind in dem Bilde dieses Dialogs sogar ungewöhnlich stark aufgetragen. Denn die Personen des Gesprächs sind sämmtlich Mitglieder des delphischen Consistoriums: um so mehr fällt ins Gewicht was theils im Anschluss an die delphische Lehre theils zu ihrer Berichtigung bemerkt wird [5]).

Dialog »von der Seele«.

Scenerie.

Wie die übrigen »pythischen Reden« ist der Dialog in Delphi localisirt: nachdrücklich wird auf die Nähe des delphischen Heiligthums hingewiesen (7 p. 552 F), mit naiver Frömmigkeit fühlen sich die Redenden als Angehörige vor

1) Zu bemerken ist dass auch in diesem Dialog Patrokleas mit Timon im Gespräch erscheint.

2) 12 p. 556 E ff. vgl. 4 p. 549 E.

3) Denn ein einrahmendes Gespräch mit Quintus ist auch hier anzuerkennen. Sonst kommt man über die von Wyttenbach besprochenen Bedenken nicht hinaus, die nur so lange gelten als man Quintus für den Adressaten einer Schrift hält. Unter der Annahme, dass er die Person eines Dialogs ist, gibt der abrupte Anfang nicht den geringsten Anstoss. Es hat also mit Quintus hier dieselbe Bewandtniss wie mit Terentius Priscus in de def. or. o. S. 195 f.

4) Vgl. de fraterno amore 16 p. 487 E. Diese Schrift ist an Nigrinus und Quintus gerichtet (1 p. 478 B).

5) Anschluss an delphische Vorstellungen s. o. S. 215, 1. Eine Kritik delphischer Lehre, wie dieselbe sich unter dem Einfluss der Orphiker gestaltet hatte, gibt 22 p. 566 C vgl. A. Mommsen Delph. S. 172, 1. 285 (gegen die Orphiker richtet sich auch 13 p. 557 E vgl. mit 12 p. 557 D).

Allen des gegenwärtigen Gottes (17 p. 560 C). Wie anderwärts (o. S. 189, 3) in Erwartung der Pythien so stehen sie hier noch unter dem Eindruck des Theoxenienfestes (13 p. 557 F). Das Gespräch wird auch hier während eines Peripatos geführt (1 p. 548 B) der aber diesmal nicht nach der üblichen Schablone auf die Einleitung beschränkt ist, sondern bis zum Schlusse andauert. Von allen pythischen Reden am nächsten steht unserm Dialog der zuletzt besprochene über die Orakel der Pythia[1]). Wie dieser mag er dem Alter des Schriftstellers **Abfassungszeit.** angehören, der sich sonach erst spät entschlossen hat seine eigene Person auf der dialogischen Bühne mit einer Autorität zu umkleiden, der die Mitunterredner ohne Weiteres huldigen, jedenfalls nicht eher als bis ihm diese hervorragende Stellung innerhalb seiner Umgebung im Leben und in der Wirklichkeit nicht mehr bestritten werden konnte. Kaum hat einer der **Nachwirkung.** plutarchischen Dialoge eine so lang anhaltende Nachwirkung geübt: während der Mythos mehr als irgend ein anderer die Phantasie Dantes befruchtete, wurde durch die dialogische Erörterung der scholastische Verstand des Grafen Joseph de Maistre so sehr angeregt dass er es unternahm den vermeintlich verstümmelten Anfang des Werks (o. S. 216, 3) mit einem Pröomium eigener Mache zu versehen.

Brief über Isis und Osiris.

Die pythischen Dialoge finden ihren natürlichen Abschluss in einem Halbdialog, in einem Brief den der Priester Plutarch an die Priesterin Klea[2]), doch wohl nach Athen aus Delphi

1) Die Sibylle sagt den Untergang von Dikaiarcheia voraus de Pyth. or. 9 p. 598 E de sera n. v. 22 p. 566 E. Aesops Tod de P. o. 14 p. 400 F. de s. n. v. 12 p. 556 F. Ueber die πρόνοια de s. n. v. der ganze Dialog u. bes. 1 p. 548 C, über de P. o. s. o. S. 207, 1. Plutarch mit Collegen aus dem συνέδριον de P. o. 29 p. 409 C (Polykrates Petraios Theon s. o. S. 205, 1) de s. n. v. 13 p. 558 B (Olympichos, Timon, Patrokleas? vgl. Quaestt. Conv. VII 2, 2 p. 700 E wo nur Euthydem συνιερεὺς heisst). Auf Plutarchs Reformen in Delphi bezieht sich de P. o. 29 p. 409 C de s. n. v. 13 p. 558 B (Volkmann I S. 53 denkt an eine Stephanephorie in Chaironeia), vielleicht auch 557 F f. wegen ἀρχαϊζούσης vgl. Quaestt. Con. V 3, 3. Die Freude über den Eintritt besserer Zeiten spricht sich in beiden Dialogen aus: deutlicher und ausdrücklich de P. o. 29 p. 409 A, aber nicht zu verkennen scheint sie auch hier in der milderen, ja günstigen Beurtheilung Neros 22 p. 567 F (o. S. 182, 1 vgl. auch de Ei 4 p. 385 B Volkmann I S. 50).

2) Ueber ihre Persönlichkeit s. Muhl S. 86 f. Maass, Orpheus S. 4, 2.

schreibt[1]). Auch in dieser Schrift seines Alters, die ihren Titel nach Isis und Osiris trägt, ist Plutarch im Wesentlichen seiner bisherigen Theologie treu geblieben: nach dem Vorgange der akademischen Skeptiker hat er sich zwischen dem Aberglauben des Volkes und dem Unglauben mancher Philosophen den Mittelweg einer reineren und tieferen Gotteserkenntniss und -Verehrung gesucht und mag auch hierbei sich des Zusammentreffens mit seinem Landsmann Pindar gefreut haben, dessen Dichtung und Religion wie wenige seinen Schriften ihre Spuren aufgedrückt haben. Die physikalische Mythendeutung der Stoiker wird auch hier verworfen. Um so mehr hätte man sich bedenken sollen ehe man ihn nach dieser Richtung hin eines Widerspruchs beschuldigte[2]). Derjenige daher, der in dem Fragment »über die Daidala in Plataiai« (περὶ τῶν ἐν Πλαταιαῖς Δαιδάλων) sich so energisch jener stoischen Deutungsmethode annimmt[3]), kann nicht Plutarch sondern muss ein Anderer sein. Wir werden so zu der Annahme gedrängt, dass das Fragment einem Dialog entnommen ist. Wie die Feste in Delphi (o. S. 189, 3. 216 f.), in Lebadeia (o. S. 194 f.), so konnte auch das der »grossen Daidala« in Plataiai (Paus. IX 3, 4) Anlass zu theologischen Gesprächen geben. Im Groben kann man sich hiernach die Umrisse eines Dialogs nach dem Muster der pythischen Reden construiren. Fremde kommen nach Plataiai und lassen sich herumführen. Die Erzählungen der Perie-geten (Pausan. IX 2, 5. 3, 1 ff.), Acusserungen der Localtheologen reizen zur Kritik. Ein Stoiker trägt seine abweichende Ansicht vor. Aus dessen Vortrag stammt das grössere der beiden erhaltenen Fragmente[4]). Vielleicht noch Andere

»Ueber die Daidala in Plataiai«.

1) Als Thylade gehört sie nach Athen, s. die Stellen bei A. Mommsen Delph. S. 264 f. der aber andere Combinationen daran angeknüpft hat. Mir scheint auch der Umstand dass Plutarch an sie schrieb, dafür zu sprechen dass sie nicht in Delphi zu Hause war: wenigstens wenn man mit Parthey S. 147 der Meinung ist dass die Schrift in Delphi verfasst wurde.

2) Zeller Phil. d. Gr. III 2^3 S. 199 Anm. Etwas anderes ist ein Widerspruch zwischen dem alten und dem jungen Plutarch: ein solcher lässt sich historisch aus einer Entwickelung der Ansichten erklären. Hierhin gehört vielleicht die verschiedene Beurtheilung, welche die ägyptische Religion de malign. Herod. 13 p. 857 C f. und de Is. et Osir. findet.

3) Vgl. bes. c. 4: οἱ δὲ φυσικῶς μᾶλλον καὶ πρεπόντως ὑπολαμβάνοντες τὸν μῦθον, οὕτως κτλ.

4) Dass derselbe in dialogischen Zusammenhang gehört, lässt sich

äusserten sich. Diesen mag dann Plutarch oder sonst Jemand, den er durch diese Wahl zum Stellvertreter ohren wollte, die wahre Auffassung entgegengesetzt haben.

Plutarchs Philosophiren ist in der reifen Zeit seines Lebens wesentlich durch den Gegensatz gogen die stoische und gegen die epikureische Lehre bestimmt. Beide galten ihm als irreligiös, beide forderten durch ihren Dogmatismus dio Kritik eines Akademikers besonders stark heraus. Daher hat er sich noch in seiner letzten Zeit zu einer umfassenden Bestreitung beider aufgerafft, die wenigstens zum Theil dialogische Form annahm und annehmen musste: denn auch im Leben traf er mit Angehörigen boider Philosophien zusammen, er hatte sogar Freunde unter ihnen als welche wir den Stoiker Serapion und den Epikureer Boëthos schon kennen gelernt haben (o. S. 202 f. 204. 205), und an einem Gastmahl, das dieser letztere gab, in Athen, finden wir ihn einmal unter lauter Epikureern (ἐν ἀλλοτρίῳ χορῷ Quaestt. Conv. VI, 2 p. 673 D, auch 1 p. 673 C). Es konnte hierbei nicht fehlen dass es gelegentlich auch über die Principien der Lehre zu eindringenden scharfen Erörterungen kam, die dann ihr Spiegelbild in der Literatur forderten. Die Zänkereien freilich hat Plutarch auch hier, seiner Regel getreu, dem Auge des Lesers verborgen (o. S. 190. 206). So entstanden die beiden Dialoge »gegen Kolotes« (πρὸς Κολώτην) und über den Satz »dass nicht einmal angenehm zu leben möglich sei den Lehren Epikurs entsprechend« (ὅτι οὐδὲ ζῆν ἐστὶν ἡδέως κατ' Ἐπίκουρον). Nicht mit Epikureern selber wird hier über deren Lehre gestritten sondern Plutarch mit gleichgesinnten Freunden bespricht sich darüber. Der Störenfried, der Epikureer Herakleides, wird beseitigt, nicht ohne dass ihm bitter spottende Worte nachgerufen werden[1]. Beide

Die gegen Epikur gerichteten Dialoge.

---

vielleicht auch durch den Anfang von c. 2 bestatigen: Οἷον, ἵνα μὴ μακρὰν τῶν ἐνεστηκότων λόγων βαδίζωμεν, οὐ νομίζουσιν κτλ. Diese Worte klingen wie Worte Eines, der sich in lebendigem Contakt mit Hörern fühlt und der deshalb fürchtet, er möchte von ihnen gemahnt werden, sich nicht zu weit von dem angeschlagenen Thema zu entfernen. Auch der Ausdruck ἐνεστηκότες λόγοι deutet nicht so wohl auf ein Thema, das der Schriftsteller sich nach Ueberlegung wählt, als auf ein Gespräch in das die Redenden durch Zufall gerathen sind.

1) Non posse suav. 2 p. 1086 E. 1086 F f.

Dialoge gehören zusammen, doch ist der Zusammenhang erst nachträglich hergestellt worden wie zwischen Theaitet und Sophist[1]). An den historischen Bericht schliesst sich die Dichtung eines Dialogs[2]).

Gegen Kolotes. Der an Saturninus adressirte Bericht führt uns mitten in Plutarchs platonische Schule, in welcher eine Schrift des Kolotes

---

1) I S. 258, 2. Dies ergibt der Anfang von Non posse suaviter vivi: Κολώτης ὁ Ἐπικούρου συνήθης βιβλίον ἐξέδωκεν ἐπιγράψας »ὅτι κατὰ τὰ τῶν ἄλλων φιλοσόφων δόγματα οὐδὲ ζῆν ἐστίν«. ὅσα τοίνυν ἡμῖν ἐπῆλθεν εἰπεῖν πρὸς αὐτὸν ὑπὲρ τῶν φιλοσόφων κτλ. Vgl. hiermit den Anfang von adv. Colot.: Κολώτης ὃν Ἐπίκουρος εἰώθει Κολωτάραν ὑποκορίζεσθαι καὶ Κολωτάριον, ὦ Σατορνῖνε, βιβλίον ἐξέδωκεν, ἐπιγράψας περὶ τοῦ ὅτι κτλ. Wären die beiden Dialoge in einem Zuge geschrieben, so würde der Anfang von Non posse suaviter etwa gelautet haben, unter Weglassung der ersten Worte, ὅσα τοίνυν ἡμῖν ἐπῆλθεν εἰπεῖν πρὸς τὸν Κολώτην ὑπὲρ τῶν φιλοσόφων, ἦν τοσαῦτα. ἐπεὶ δὲ καὶ τῆς σχολῆς κτλ. Die Erinnerung des Lesers an den Titel der Schrift durch Wiederholung des letzteren noch einmal aufzufrischen, wäre dann nicht nöthig gewesen. Erst aus der nachträglichen Hinzufügung des zweiten Dialogs erklärt sich auch die Erwähnung des Epikureers Herakleides in Non posse suaviter 2 p. 1086 E. Dieselbe setzt voraus, dass dieser schon der früheren Verhandlung in ad Colot. beiwohnte. Ich meine aber, die Lektüre von adv. Colot. 2 p. 1107 F ff. zeigt, dass zu der Zeit, als Plutarch diesen Abschnitt schrieb, er weder die Anwesenheit des Herakleides, noch irgend eines eifrigen Epikureers voraussetzte.

2) Wenn man hier graduelle Unterschiede machen will, auch Sophistes und Politikos sind in einem höheren Grade erdichtet als der Theaitet. Dass die Dichtung an der Abfassung der beiden Dialoge Plutarchs mit betheiligt ist, ergibt sich aus der in der vorigen Anmerkung hervorgehobenen Discrepanz. Für historisch können wir hiernach die beiden Dialoge zugleich nicht halten. Den ersten Dialog aber für eine Dichtung zu halten, sind wir zunächst nicht berechtigt. Das einfachste scheint die Annahme, dass Plutarch zuerst die Schrift adversus Colot. herausgab und zwar auf Grund eines wirklichen Gesprächs, später aber das Bedürfniss empfand, das über Epikur Gesagte zu vervollständigen und deshalb eine Fortsetzung des ersten Gesprächs dichtete (ein historisches Element mag die Recapitulation von Plutarchs früherem Vortrag sein, s. u. S. 222, 3). Diesen erdichteten Dialog verfasste er dann nach einer ihm geläufigen Schablone, indem er den Störenfried des Dialogs Anfangs anwesend sein, dann aber beseitigt werden liess. Jedenfalls müssen wir uns hüten, über die historische Grundlage der plutarchischen Dialoge ein für alle Mal abzuurtheilen, sei es nun, dass wir die Frage nach einer solchen schlankweg bejahen (Rhode de Julii Pollucis fontibus S. 33 Anm.) oder sie verneinen (Wilamowitz Gött. Progr. 1889 S. 24).

vorgelesen worden war und nun Plutarch von dem leidenschaftlichen Akademiker Aristodem aus Aigion veranlasst wird sich darüber, resp. dagegen auszusprechen. Er thut diess in der schulmässigen Form einer Diatribe[1]). Der Anschluss an eine Lektüre gehörte zu den Gepflogenheiten der Schule und mag nur zufälliger Weise ein gewisses klassisches Vorbild im Parmenides haben; mehr Vorbilder der Art dürfen wir in peripatetischen Dialogen vermuthen, obgleich auch dem Kreise des Sokrates dergleichen nicht fremd war (I S. 74, 3). Solche Erörterungen der Schule werden in den Dialogen uns gewöhnlich vorenthalten[2]). Erst der der Regel nach folgende Peripatos (man möchte sagen die frische Luft) bringt auch hier das Gespräch zu freierer Entfaltung.

Dass nicht einmal angenehm zu leben möglich sei den Lehren Epikurs entsprechend.

Die Darstellung desselben ist der Gegenstand der zweiten Schrift. Erst aus dieser erfahren wir Genaueres über die anwesenden Personen, von denen uns bisher nur Plutarch und Aristodem[3]) bekannt waren. Ihnen gesellt sich Theon, nicht zu verwechseln weder mit dem stoischen Dialektiker (o. S. 200, 3) noch mit dem alexandrinischen Grammatiker (o. S. 186, 2 u. 3) sondern ein Jüngerer[4]), und Zeuxippos (o. S. 166 f.). Die Hauptrollen[5]) fallen Theon und Aristodem zu, den längeren Vortrag hält Theon, der auch das Schlusswort spricht, während Aristodem nur eine Reihe von Bemerkungen über den Glauben an eine göttliche Vorsehung ein-

1) Vgl. z. B. 11 p. 1112 D. F. 18 p. 1117 D. 25 p. 1121 C.

2) O. S. 165 f. 173 f.

3) Die Worte, mit denen Plutarch diesen leidenschaftlichen Platoniker schildert adv. Colot. 2 p. 1107 F, erinnern wohl nicht zufällig an diejenigen, deren sich Platon bei einer Charakteristik des ebenso leidenschaftlichen Sokratikers Apollodor bedient (Phädon p. 59 A: οἶσθα γάρ που τὸν ἄνδρα καὶ τὸν τρόπον αὐτοῦ).

4) Die andern Beiden sind Plutarch gleichaltrig, eher etwas älter zu denken; der Theon unseres Dialogs dagegen wird von Plutarch selber im Gespräch als νέος bezeichnet 24 p. 1104 A, woraus doch wohl folgt, dass er erheblich jünger als Plutarch war. Vielleicht war er ein Sohn des Grammatikers, dessen Söhne Quaestt. Conv. VIII 6, 1 p. 726 A erwähnt werden, einer derselben hiess nach 4, 5 p. 724 D Kaphisos.

5) Τὴν ἡγεμονίαν ὑμῖν παραδίδωμι sagt Plutarch 2 p. 1087 C zu Theon und Aristodem. Dies ist wohl das einzige Mal, dass sich das Ciceros principatus entsprechende Wort in der griechischen Literatur findet (I S. 293, 3).

schaltet (20 p. 1100 E — 24 p. 1103 E). Die beiden Alten, Plutarch und Zeuxipp, gefallen sich in der Rolle von Richtern (κριταί)[1]. Jede Schilderung der Scenerie fehlt: dass das Local in Chaironeia ist kann man nach den Umständen vermuthen, weil dort Plutarchs Schule sich befand[2]; der Schablone zu Liebe wird an bedeutender Stelle der Peripatos abgebrochen (20 p. 1100 E vgl. o. S. 187) und der Rest sitzend verhandelt. Der Dialog kündigt sich durchaus als ein Werk von Plutarchs Alter an[3]. Das Gespräch ist langathmiger geworden; auch die Darstellung, welche an die Stelle der früheren Mythen getreten ist (c. 24 p. 1104 A — Schl.), hat nicht die lebhaften Farben wie diese.

Von den allen Menschen gemeinsamen Vorstellungen. Plutarchs Alter gehört auch der Dialog an, in dem er sich mit den Stoikern auseinandersetzt und diesen vom akademischen Standpunkte den Vorwurf zurückgiebt dass ihre

1) 15 p. 1096 F. Doch kommen sie kaum dazu ihres Amtes zu walten, da eine ernsthafte Differenz nicht vorliegt. Worauf sie sich beschränken, ist dafür zu sorgen, dass das Thema auch durchgeführt werde. Ueber Schiedsrichter s. o. S. 178, 1. — Nach Muhl Plut. Studd. S. 48 würde allerdings ein längeres Stück des Vortrags, von 4 p. 1088 E an, Plutarch zufallen. Diese Meinung wird scheinbar unterstützt durch die von Wyttenbach, Dübner und Bernardakis festgehaltene Lesart der fraglichen Stelle. Aber abgesehen davon, dass dies mit Plutarchs Rolle streitet, wonach derselbe stets bemüht ist, die Last der Unterhaltung auf jüngere Schultern abzuwälzen, so stimmt auch die nächste Umgebung der Stelle selber nicht dazu. Zeuxipp unterbricht Theons Vortrag mit Worten, die sich direkt an ihn wenden: εἶτα οὐ καλῶς δοκοῦσί σοι ποιεῖν οἱ ἄνδρες κτλ. (4 p. 1088 D). Und nun soll nicht Theon, sondern Plutarch antworten? Es ist vielmehr zu schreiben νὴ Δία, ἔφη Θέων (so Patzig) oder einfach ν. Δ., ἔφη statt ν. Δ., ἔφην ἐγώ.

2) Ueber ἐπὶ τῶν βάθρων 20 p. 1100 E. S. o. S. 184, 2.

3) Es ist unbegreiflich, wie dies von Muhl S. 50 u. 63 und von Hertzberg, Griechenland unter d. R. II 168, 19, hat verkannt werden können. Das Richteramt fällt naturgemäss dem Alter zu, so hier und de sollertia anim. (s. o. S. 176, 5). Ausdrücklich stellt sich sodann Plutarch dem νέος Θέων gegenüber (o. S. 221, 4). Die Worte lauten 24 p. 1104: ἀλλὰ καὶ νέος ἐστὶ καὶ οὐ δέδιε μὴ λήθης εὐθύνας ὑπόσχῃ τοῖς νέοις. Ihn selber drückt hiernach schon die Vergesslichkeit des Alters. Deshalb lehnt er es sogar ab, seinen eigenen früheren Vortrag über platonische und epikurische Psychologie zu recapituliren, und überlässt auch dies lieber seinem jüngeren Schüler. Beiläufig, diese Recapitulation eines früheren Vortrags mag auch hier ein historisches Element in Mitten des erdichteten Dialogs sein, o. S. 196.

Theorien mit dem Denken und Vorstellen des gesunden natürlichen Menschen nicht im Einklang stehen (περὶ τῶν κοινῶν ἐννοιῶν). Der sprachliche Ausdruck ist schwerfällig. Daneben zeigt sich die Ermüdung des Alters auch in dem Mangel an Charakteristik, wie bei Platon und in der allgemeinen Geschichte des Dialogs (I S. 340 f.): denn mit dem Akademiker Diadumenos unterredet sich ein Ungenannter[1]). Der Weise Plutarchs (o. S. 219) entspricht es dass jeder Anlass zu leidenschaftlicher Discussion entfernt ist und deshalb die Stoiker

1) Gewöhnlich trägt er den Namen Lamprias. Aber schon Wyttenbach zweifelt, ob dies auf handschriftlicher Ueberlieferung und nicht vielmehr bloss auf der Vermuthung Späterer beruht. Ist das Letztere der Fall, so muss die Vermuthung für unrichtig erklärt werden. Lamprias war, als Philosoph, Akademiker mit peripatetischer Färbung (o. S. 192, 1 Schl.). Der hier Redende dagegen ist mit den Stoikern, gegen die Lamprias in anderen Dialogen Plutarchs heftig polemisirt, eng befreundet (1 p. 1059 A), ihr ἑταῖρος (2 p. 1059 C. Graf in Commentt. Ribb. S. 68). Derselbe ist eine unbedeutende Persönlichkeit. Entweder weiss er selber nicht was er will oder seine Charakteristik ist durch die Schuld des Autors eine schwankende: bald hält er sich zu den Stoikern und scheint nur ihre heftige Polemik gegen die Akademiker nicht zu billigen (1 p. 1059 A) ist auch über ihre Lehre ganz gut unterrichtet (26 p. 1071 B. 27 p. 1072 D ff), dann aber ist er doch auch wieder sehr rasch überzeugt, dass sie im Irrthum sind (3 p. 1060 A), ja zum Theil sind ihre Lehren in seinen Augen längst widerlegt (3 p. 1060 B), den Diadumenos fordert er auf, in seiner Bestreitung der stoischen Sätze fortzufahren (16 p. 1066 D f. 22 p. 1068 F) und weiss nicht was die Stoiker auf die Einwürfe der Akademiker erwidern (38 p. 1079 B). Mir ist wahrscheinlicher, dass die Charakteristik durch den Autor verfehlt ist und zwar in Folge der Anonymität: hätte dem Autor eine lebendige concrete Person vor Augen gestanden, so würde ihn dies vor den gerügten Widersprüchen bewahrt haben. Jedenfalls passt die Schilderung in keiner Weise auf Lamprias, so wie wir diesen aus Plutarchs übrigen Dialogen kennen: derselbe war eine durchaus selbständige, auch von seinem Lehrer Ammonios unabhängige Persönlichkeit, Manns genug es mit den Stoikern allein aufzunehmen und brauchte keinem Diadumenos seine Noth zu klagen. Sollten die Handschriften fordern, was nach Bernardakis' Angabe nicht der Fall zu sein scheint, dass an Lamprias festgehalten werde, so bliebe nichts übrig, als den Dialog Plutarch abzusprechen. Die von Volkmann I 210 hervorgerufenen Zweifelgründe träten dann wieder in ihr Recht ein, obgleich sie zunächst von Giesen De Plutarchi contra Stoicos disputatt. S. 4 widerlegt schienen, und man könnte ihnen noch die absurde Handhabung der Maieutik 27 p. 1072 B hinzufügen, die ich vor der Hand noch als eine Ungeschicklichkeit von Plutarchs Alter erklären möchte.

mit ihrer heftigen Polemik nur wie von Ferne gezeigt werden (1 p. 1059 A f.), während auf der dialogischen Bühne selber das Gespräch zwischen solchen vor sich geht die von vorn herein einverstanden sind oder es doch zu werden wünschen.

In der Reihe der bisher besprochenen Dialoge lässt sich eine gewisse Entwicklung beobachten, wenn man ihr Verhältniss zur Wirklichkeit in Betracht zieht. Verglichen mit der Entwicklung des sokratischen Dialogs geht diese Entwicklung in umgekehrter Richtung (vgl. aber auch I S. 423 f.). Aus der Ferne der Dichtung führt sie zu den Grenzen des historischen Bereichs und so immer tiefer hinein bis in die Gegend, wo die Wirklichkeit sich am meisten aufdrängt, in die nächste Umgebung des Autors. Doch erschien dieselbe auch hier meist nur im allgemeinen Spiegelbilde. Die individuellen Züge waren von dichtender Hand nachgetragen und nur hin und wieder, nur in Fragmenten, traten uns die Gespräche der Wirklichkeit selber entgegen[1]). Fester und breiter ist

Die Tischgespräche.

die historische Unterlage in den »Tischgesprächen« (Συμποσιακὰ Προβλήματα). Das kann man mit Fug nur dann bestreiten, wenn man der Meinung ist dass es im Wesen des Dialogs liegt unhistorisch zu sein[2]). Der Absicht nach sind die Tischgespräche historisch[3]). Daher fehlt zum Beispiel der

1) O. S. 193, 1. 202. 220, 2.

2) Wilamowitz Commentariol. grammat. III (Ind. schol. Gotting. 1889) S. 24. Vgl. auch Muhl Plut. Studd. S. 44.

3) Das ergibt sich aus dem Proömium des ersten Buches. Auf Cicero ad fam. IX 8 darf man sich nicht berufen um das Gegentheil zu beweisen. Daraus ergibt sich vielmehr, dass wenn die Alten auch Dialoge fingirten, sie doch in dem Dedicationsschreiben ehrlich genug waren das zu sagen. Ausserdem hat das Fingiren auch der Dialoge selber seine bestimmten Grenzen: man fingirt zu kunstlerischen Zwecken; wo es aber Plutarch lediglich auf den Inhalt ankam wie in diesen Skizzen von Dialogen, wo er künstlerische Zwecke gar nicht verfolgte, wäre es absurd gewesen Personen, Localitäten, überhaupt eine bestimmte Scenerie der Dialoge zu erfinden, wenn ihm dieselbe in der Erinnerung nicht mit dem Inhalt zugleich dargeboten wurde. Dafür, dass den Quaestt. Conv. wirkliche Gespräche zu Grunde liegen, tritt sehr entschieden ein Graf in Commentt. Ribbeck S. 59. Dasselbe wird man hiernach auch für die literarischen Vorläufer der Plutarchischen Προβλ. Συμπ. annehmen dürfen, für die Συμμικτὰ Συμποτικὰ des Aristoxenos, die nach dem Fragment bei

Schmuck der Mythen. Eine andere Frage ist ob Plutarch diese Absicht immer erreicht hat. Und dies muss was das Detail der Ausführung betrifft geleugnet werden, wenn man auf den Umfang mancher dieser Gespräche blickt und bedenkt dass sie aus zum Theil später Erinnerung niedergeschrieben wurden [1]). Es mag mit ihnen dieselbe Bewandtniss haben wie mit Xenophons Memorabilien [2]). Was ihm einfiel, schrieb er nieder ohne sonderliche Ordnung (II prooem. p. 629 E vgl. auch I S. 146, 1), Dialoge sehr ungleicher Art bald mit Nennung und Charakteristik der Personen, mit Schilderung der Scenerie, bald farblose Gespräche mit Ungenannten [3]). Wie Xenophon erwarmt er unter dem Schreiben so dass die Dialoge gegen

---

Athen. XIV 632 B zu schliessen dialogische Form hatten (vgl. I S. 345, 4), und für die Ὑπομνήματα Συμπ. des Stoikers Persaios (über die s. Unterss. zu Ciceros philos. Schr. II S. 66 Anm., auch S. 63; ausserdem vgl. I S. 366). Ob die Συμποσιακά des Didymos (M. Schmidt S. 368 ff. vgl. auch I S. 361, 2 II S. 138, 2) dialogische Form hatten, ist aus den Fragmenten nicht zu ersehen; nothwendig war sie auf diesem Gebiet der Literatur nicht, sonst würde Plutarch nicht seine ursprünglichen Dialoge zerrissen und sie gewaltsam in das Fachwerk der Προβλήματα eingefügt haben. — Diesen historischen Charakter der plutarchischen Schrift kann man auch dadurch nicht umstossen, dass man auf die in ihr sichtbaren Spuren einer Benutzung literarischer Quellen hinweist (M. Schmidt, Didym. S. 370 u. Wilamowitz, Antigon. v. Karyst. S. 215): denn Reminiscenzen aus der Lektüre konnten natürlich in mündlichen Gesprächen der Wirklichkeit ebenso wohl ihren Platz finden, wie in erfundenen schriftlichen. Uebrigens vgl. noch die folg. Anm.

1) II prooem. Mehr Gewähr historischer Treue auch im Detail boten natürlich solche Dialoge, deren Gespräche, wie dies für die Diatriben Epiktets nach Arrians Vorwort und für einen Theil der sokratischen Dialoge nach dem Eingang des Theaitet anzunehmen ist, bald nachher aufgezeichnet wurden. Auch für einen Theil der plutarchischen Tischgespräche scheint man ältere ὑπομνήματα als Unterlage voraussetzen zu müssen (Graf Commentt. Ribb. 60). Wie erklärt sich sonst, dass in einer Schrift, die Sossius Senecio gewidmet ist, von diesem in dritter Person gesprochen wird? Wenn dies im ersten Buch geschieht (I 5, 1) so könnte dies daher rühren, dass er erst später auf den Gedanken kam, diese durch Sossius veranlasste Schrift demselben auch zu widmen (II prooem. p. 629 E). Nun aber finden wir es auch noch später (IV 3, 4 p. 666 D), so dass kaum eine andere als die gegebene Erklärung übrig bleibt.

2) Mem. I 3, 1. Vgl. I S. 146, 2.

3) VI 4. VIII 5. Vgl. Xenoph. Mem. III 13 f. (I S. 145, 1). Hier ist dieselbe Weise der Aufzeichnung wie in den Diatriben Epiktets.

das Ende anwachsen, ja das Ganze in ein grosses Symposion ausläuft, eine Verherrlichung wie es scheint seines alten Lehrers Ammonios [1]). In Folge davon wurde dort wie hier der erste Anlass des Schreibens nicht immer fest im Auge behalten, vielmehr die Anfangs gewählte Form des Werks so erweitert dass sie nahe daran war gesprengt zu werden (IX prooem.).

Memorabilien. Wie die Apologie (I S. 144) so verwandelte sich die Problemensammlung [2]) in Memorabilien. Das Bild, das die Plutarchischen Erinnerungen gewähren, ist freilich ein viel bunteres, schon deshalb weil sie sich nicht bloss auf die letzte Lebenszeit beziehen sondern von der Jugend bis zum Alter sich erstrecken, bis ein Jahr vor der Abfassung der Schrift [3]). Es ist auch nicht bloss das ewige eine Athen, in dem der Menschenprüfer seinem Gewerbe nachging, sondern hier und da finden wir den redseligen Plutarch, den Allerweltsfreund, in Rom, Athen, Korinth, Paträ; in den Bädern
Bäder-Dialoge. von Aidepsos — womit die späteren Bäder-Dialoge inaugurirt werden [4]) — am häufigsten in seiner engeren Heimat Böotien und dessen Nachbarschaft. Wie das Local so wechseln auch die Menschen: Griechen und Römer, Männer der verschiedensten Berufsarten, Gesinnungsgenossen und Gegner, Freunde

---

1) Damals wohl bereits verstorben. Daher vielleicht IX 15, 2 p. 748 D παρὰ Ἀμμωνίῳ τῷ ἀγαθῷ. Der erzählte Vorgang gehört übrigens Plutarchs Jugend an, wie unter andern 2, 3 p. 738 A lehrt.

2) Solche Sammlungen von Problemen für Tischgespräche waren in späterer Zeit ebenso ein praktisches Bedürfniss wie in früherer die Skoliensammlungen, da die Erörterung von Problemen bei den Symposien zum Theil das Absingen von Liedern verdrängt hatte. Darum hat Plutarch etwas gewaltsam seine Gespräche in diese beliebte und nützlich scheinende Form eingezwängt. Hätte er übrigens Dialoge frei dichten wollen, so würde er sie wohl von vorn herein mehr dem einmal gewählten Rahmen angepasst haben.

3) VIII prooem. In die Jugend des Autors kann man die Schrift nicht setzen (Volkmann I 33. 175). Plutarch ist bereits Mitglied des pythischen συνέδριον (V 2, 1 p. 674 F. o. S. 216), hat Söhne und Schwiegersöhne, die Hochzeit des einen Sohnes wird sogar gefeiert. Auf eine spätere Zeit der Abfassung führt auch das S. 121, 3 über Favorinus und S. 205, 1 über Boëthos bemerkte.

4) Lessing, Kingsley u. A. s. F. v. S. in den Sonntagsbeilagen No. 24 u. 43 der Vossischen Zeitung von 1886. Die erste Spur eines solchen schon bei Varro: s. I S. 445.

und Verwandte, fast die ganze Familie wird uns vorgeführt vom Grossvater und Vater bis zu den Söhnen und Schwiegersöhnen. Auch die Anlässe der Symposien sind verschieden, heiliger und profaner Natur, öffentlicher und privater Art.

So schauen wir von einer Seite her — denn es sind zunächst nur Tischgespräche, die berichtet werden — in ein reiches dialogisches Leben, wie es uns seit den Zeiten der Sokratiker nicht vorgekommen ist und dessen Bedeutung sich am Meisten darin zeigt dass es die Kraft besass, den historischen Dialog wieder in die Literatur einzuführen, den Dialog der nicht aus dichterischer Phantasie geboren oder mit rhetorischen Mitteln und zu rhetorischen Zwecken zurechtgestutzt ist. Plutarch selber tritt in den verschiedenen Gesprächen mehr oder minder hervor, wie das schon durch die grossen Abstände der Zeiten, welchen die einzelnen angehören, bedingt war[1]. Immerhin erscheint er für uns als der Mittelpunkt des neuen dialogischen Lebens, hierin Sokrates vergleichbar, und in der That mag er wie sein grosser attischer Vorgänger das gehaltvolle Gespräch unter seinen Landsleuten gefördert haben, mochte dasselbe die Feste verschönen oder die Musse mit edlem Spiel des Geistes ausfüllen, mochte es sich an Erlebnissen und Erfahrungen gleichgiltiger Art hinaufranken oder die strengen Erörterungen und Uebungen der Schule zur Erholung der Geister im Freien (o. S. 221) austönen lassen. Freilich um abermals dieselbe nachhaltige Wirkung zu üben dazu fehlte es dem neuen Sokrates an der καινοτομία des alten: er eröffnete nicht neue Bahnen der Erkenntniss, er revolutionirte nicht die Geister, sondern wies ihnen nur die längst betretenen Wege und orientirte sie im weiten Reiche des bereits gewonnenen Wissens und der Bildung. Es war ein Wellenspiel an der Oberfläche, das er erregte, das aber doch seinen Urheber überdauert zu haben scheint. Plutarch und Sokrates.

Plutarch selber scheint nur den Anregungen seines Vaters gefolgt zu sein und die von diesem gelegten Keime eines Seine Familie.

1) Der memoirenhafte Charakter, der den Dialogen überhaupt eigen ist, und so auch den plutarchischen, tritt doch in den Tischgesprächen am Meisten hervor. Dass die Nachrichten über Plutarchs Leben in seinen Schriften zerstreut sich finden, bemerkte schon Eunapios Vitt. Soph. Prooem. 8.

geistigen Lebens zur vollen Entwicklung gebracht zu haben[1]. Ja man kann die ersten Anfänge bis auf den Grossvater zurückverfolgen[2]. Brüder und Freunde unterstützten ihn das Begonnene fortzuführen, so dass sich eine Art von kleiner Universität in Chaironeia bildete, eine Filiale der Akademie in Athen mit der sie auch freundschaftliche Beziehungen unterhielt. Der philosophische Trieb vererbte sich auf die Söhne Plutarchs: sie sind es deren Wissensdurst dem Vater keine Ruhe lässt, die ihn überallhin auch über die Räume der Schule hinaus mit ihren Fragen verfolgen (de Eἰ 1 p. 385 A) und sie sind es auf deren Wunsch er seine hier und da verstreuten Bemerkungen über Platons Psychologie sammelt und niederschreibt (de an. procr. 1 p. 1012 B); an der Lösung von Problemen finden wir sie stark betheiligt, besonders Autobulos (Quaestt. Conv. IX, 10) und derselbe nimmt sich sogar einmal heraus anderer Ansicht zu sein als sein Vater (a. a. O. IX 2, 3). Der gleiche Geist waltet auch in den Nebenlinien der plutarchischen Verwandtschaft: Sextus, der Neffe Plutarchs[3], ist als Lehrer Marc Aurels bekannt. Auch in den späteren Generationen erlosch er nicht sogleich. Auf einer Inschrift erscheint ein L. Mestrius Autobulus, der dort »platonischer Philosoph« (φιλόσοφος πλατωνικός) genannt wird und in dem man schon längst einen Nachkommen Plutarchs vermuthet hat[4]; desgleichen ein Sextus Claudius Autobulus aus der

1) Daher ist er auch noch später an dem philosophischen Leben interessirt, das sich unter Plutarchs Leitung entfaltete, und stellt selbst die Probleme, an denen die Schüler seines Sohnes sich versuchen sollen: Quaestt. Conv. III 7, 1. Vgl. über ihn o. S. 175 f.

2) Quaestt. Conv. I 5, 1 k. 622 E heisst er ἐν τῷ πίνειν εὑρετικώτατος αὐτὸς σαυτοῦ καὶ λογιώτατος. Weiter vgl. zu seiner Charakteristik IV 4, 4 p. 669 C und besonders V 5, 2 p. 678 C ff. 6 p. 680 A wo er bei dem Symposion, das Onesikrates zu Ehren des aus Alexandria heimgekehrten Plutarch gab, eine Hauptrolle spielt. Die Enkel berufen sich gern auf ihn, so Plutarch IX, 2, 3 p. 738 A und Lamprias IV 4, 4 p. 669 C. Als Grammatiker zeigt er sich V 8, 3 p. 684 A, naturkundig 9 p. 684 C.

3) Neffe, nicht Enkel, wie er immer noch gelegentlich heisst; denn das zweideutige »nepos« wird durch ἀδελφιδοῦς näher bestimmt, das, da wir von einer Schwester Plutarchs sonst nichts wissen, als Brudersohn, aufzufassen ist (Volkmann I S. 93).

4) S. jetzt Dittenberger zu I. Gr. Sept. I 3423.

ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts [1]). Wenn der letztere »sechster nach Plutarch« (ἕκτος ἀπὸ Πλουτάρχου) heisst, so kann damit, schon aus chronologischen Gründen, kaum die Generationsstufe sondern nur die Stelle in der Reihe der Schulvorsteher bezeichnet sein [2]). So aufgefasst sind die Worte ein Beleg dafür dass die Schule Plutarchs als solche förmlich organisirt war. Unter allen Umständen aber beweist die Datirung nach Plutarch [3]) wie hoch auch noch in späterer Zeit sein Ansehen in der Heimath war und indirect wie weit auch damals noch sein Einfluss reichte. Man wird daher nicht ohne Noth von der durch ihn vorgezeichneten platonischen Richtung des Philosophirens abgewichen sein [4]). Dass man vielmehr in seinem Sinne weiter arbeitete [5]), scheinen zum Theil die unter seinem Namen erhaltenen Schriften zu zeigen und insbesondere zeigen sie dass man nach seinem Vorbilde auch die von ihm gepflegte Form des Dialogs nicht vernachlässigte.

1) Dittenberger a. a. O. zu 3425.

2) Er würde freilich nach der Ergänzung Dittenbergers damals erst 22 Jahre alt gewesen sein, für die Würde eines Schulvorstandes ein etwas jugendliches Alter. Doch wird dies dadurch wieder ausgeglichen, dass er nach der Ergänzung desselben Gelehrten ἐντελὴς φιλόσοφος heisst und weiter dadurch, dass die Worte ψηφίσματι βουλῆς δήμου auf Verdienste schliessen lassen, die er sich um das öffentliche Leben Chaironeias erworben hat.

3) Vgl. hierzu auch die von Volkmann I S. 93 f. besprochene Stelle des Himerius ecl. VII 4.

4) Insbesondere ist noch auf die Πλατωνικαὶ συναναγνώσεις hinzuweisen die Plutarch gemeinsam mit seinen Schülern betrieb nach Quaestt. Conv. VII 2, 1 p. 700 C: denn die Worte ἐν ταῖς Πλ. συν. sind mit Wyttenbach an den Anfang des zweiten Problems zu setzen. Einen Nachkommen Plutarchs, L. Mestrius Autobulus, haben wir als φιλόσοφος Πλατωνικὸς (S. 228) schon kennen gelernt. Aus diesem Grunde ist daher auch Boeckhs Ergänzung der Inschrift ἐκ τῆς στοᾶς φ. (s. Anm. 2) zurückzuweisen; und aus demselben Grunde wird unwahrscheinlich, dass Sextus der Lehrer Marc Aurels Stoiker war, wofür ihn Capitol., v. Anton. philos. 3, zu halten scheint, jedenfalls bedürfte es einer besseren Autorität um uns dies glauben zu machen, und auch der καρτερικὸς Σέξτος unter den Vorfahren des jungen Rufinus (Himer. or. XXII 21. Volkmann I 24) genügt hierzu nicht (vgl. hiergegen auch S. Sepp Pyrrhonische Studien S. 86 f.).

5) Die Homerforschung Plutarchs wurde vielleicht fortgeführt durch Sextus, wenn der Name desselben in den Homerscholien (zu Λ 155 = Porphyr. Quaestt. Hom. ed. Schrader S. 162, 18) auf den Neffen Plutarchs zu beziehen ist (Schrader a. a. O. S. 349).

Der Dialog von der Liebe. Diess tritt zu Tage in der als plutarchisch überlieferten Liebesrede (Ἐρωτικός) oder dem was mit veränderter Form an die Stelle der früher sogenannten Liebesreden getreten

Inhalt. ist [1]). Es ist ein Gespräch, dessen Wiedererzählung dem Autobulos in den Mund gelegt ist. Er erzählt von alten Zeiten, da seine Eltern noch jung verheirathet waren. Damals hatte nach einem glücklich beigelegten Familienzwist die Mutter dem Eros ein Opfer gelobt. Zur Erfüllung des Gelübdes benutzen sie die Wiederkehr des Eros-Festes, das gerade damals in Thespiä gefeiert werden sollte. Mit Freunden ziehen sie zum Ort der Feier, wo sie wieder mit andern Bekannten zusammentreffen; einige Tage verweilen sie dort; als ihnen aber des Lärmens und Treibens im Städtchen zu viel wird, machen sich die Meisten auf und begeben sich zum Helikon um an dessen waldigen Abhängen beim Heiligthum der Musen der Ruhe zu geniessen. Hier werden sie schon am frühen Morgen von Anthemion und Peisias aufgesucht, zwei älteren Freunden des jungen und schönen Bacchon, den ihrerseits auch die reiche Wittwe Ismenodora mit ihrer Liebe verfolgt. Damit ist die Exposition des folgenden Gesprächs gegeben: in demselben wird der Conflict der erotischen Männerfreundschaft und der Liebe zum andern Geschlecht von den Personen und der Wirklichkeit in die Reden und den Dialog übertragen und findet schliesslich in der Rede von Autobuls Vater einen versöhnenden Abschluss indem zwar weder die eine noch die andere Gemeinschaft gänzlich verworfen, vielmehr von beiden nur Vergeistigung des sinnlichen Verhältnisses gefordert, dabei aber doch am Ende der ehelichen Verbindung sehr entschieden der Vorzug vor jeder anderen gegeben wird.

Umstände und Personen [2]) sind ganz danach eingerichtet, um ein solches Gespräch hervorzurufen und im Gang zu erhalten; man denke besonders daran, dass das Gespräch, welches zur Verherrlichung der Ehe führt, bald nach der Hochzeit des jungen Paares stattfindet und der Gatte der

1) Vielleicht lässt sich der oratorische Titel des Dialogs so erklären. Eine andere Erklärung habe ich früher versucht Hermes X S. 65 f.

2) Alle Anwesenden heissen 22 p. 768 B ὁμόχοροι τοῦ θεοῦ (sc. Ἔρωτος) καὶ θιασῶται.

Lobredner ist. Im Uebrigen ist es der alte Conflict, in dessen Darstellung der Dialog wieder einmal mit der tragischen Bühne concurrirt, auf die ihn bereits Euripides im Chrysippos (von Plutarch citirt 3 p. 750 B) verpflanzt hatte: die fortdauernden Zustände Böotiens, namentlich in den Palästren, mussten ihn dem Verfasser fast täglich vor Augen führen[1].

Plutarchische Schablone.

So eigenthümlich der Dialog durch seinen Inhalt, so mannigfaltig er durch den Wechsel namentlich der Personen ist, die plutarchische Schablone ist doch auch hier nicht zu verkennen. Was bei Platon eine Ausnahme, bei Plutarch aber die Regel ist, eine festliche Gelegenheit gibt den Anlass zum Dialog, der sich so nicht wie die sokratischen als ein tägliches Geschäft sondern eher nach Art der römischen als ein edleres Mittel zur Ausfüllung müssiger Stunden darstellt. Auch die bekannte plutarchische Friedfertigkeit finden wir wieder. Die leidenschaftlichsten Parteigänger auf beiden Seiten und eventuellen Störenfriede werden rechtzeitig beseitigt: nachdem sich Peisias und Protogenes schon vorher entfernt haben (11 p. 755 C. 12 p. 756 A) folgt ihnen auch Anthemion nach (13 p. 756 A). Schiedsrichter werden gewählt (3 p. 750 A). Erinnert schon dies an den Dialog über die Frage »ob die Land- oder die Wasserthiere klüger sind« (o. S. 177 f.), so noch mehr die endliche Entscheidung in der Rede des Hauptschiedsrichters Plutarch, der in gewissem Sinne beiden Parteien Recht gibt. Auch die längere Rede zum Schluss entspricht durchaus Plutarchs dialogischen Gewohnheiten, wobei die lose angehängte Erzählung (25 p. 770 D ff.) die Stelle eines Mythos vertritt.

Aehnlichkeit mit andern Dialogen Plutarchs.

Sollen einzelne Dialoge Plutarchs genannt werden, mit denen unser Dialog durch ein engeres Band der Aehnlichkeit verknüpft ist, so kommen das Symposion der Sieben Weisen und noch mehr der Dialog »über das Dämonion des Sokrates« in Betracht. Gemeinsam ist unserem Dialog mit diesen beiden die Composition des Ganzen, die ein Gemisch von Dialog und Handlung darstellt und so das Werk in die Gattung des novellistischen Dialogs einreiht[2]. Die Liebesgeschichte zwischen

1) Auch in den unter Lucians Namen gehenden Amores wird er verhandelt, kommt aber hier zum entgegengesetzten Abschluss.

2) O. S. 151, 1. 153. Gegenüber den vorher erwähnten Schilderungen der ἐποπτοὶ wird 1 p. 749 A das Dramatische des ganzen Hergangs

Ismenodora und Bacchon, die zu dem Liebesdialog den Anlass gab, hat mit dem letzteren einen parallelen Verlauf; die Kunde davon durchbricht den Dialog in der Mitte (10 p. 754 E ff. 13 p. 756 A) und das Ende des Gesprächs wird gekrönt durch die Nachricht über den glücklichen Ausgang auch des Liebesabenteuers. Geschichte und Dialog sind also hier enger auf einander bezogen, in der Geschichte wird die Theorie des Gesprächs gewissermaassen in die Praxis übersetzt: was im Dialog »über das Dämonion« (o. S. 151, 3) nicht der Fall war und fast wie eine Kritik durch die That aussieht, jedenfalls eine Verbesserung ist.

Platonische Reminiscenzen. Mit den beiden erwähnten novellistischen Dialogen und nicht bloss mit diesen ist unserem Erotikos auch die Form des einrahmenden Gesprächs gemein, das hier zwischen Autobulos und Flavianus in Gegenwart noch anderer Ungenannter geführt wird. Doch könnte dies auch eine direkte Anlehnung an Platon sein[1]). An platonischen Reminiscenzen fehlt es, abermals nach plutarchischer Sitte, auch sonst nicht im Dialoge[2]). Dieselben

---

hervorgehoben: εὐθὺς ἡ πρόφασις, ἐξ ἧς ὡρμήθησαν οἱ λόγοι, χορὸν αἰτεῖ τῷ πάθει καὶ σκηνῆς δεῖται, τά τε ἄλλα δράματος οὐδὲν ἐλλείπει. Mit χορὸν vgl. 22 p. 768 B τοὺς ὁμοχόρους τοῦ θεοῦ καὶ θιασώτας.

1) An das Eingangsgespräch des Theaitet erinnert besonders der Anfang 1 p. 748 F οὓς εἴτε γραψάμενος εἴτε καταμνημονεύσας τῷ πολλάκις ἐπανερέσθαι τὸν πατέρα κτλ. vgl. Theaitet. p. 143 A. Dass Autobulos die Mittheilungen des Vaters gerade nicht niederschreibt, sondern sich auf sein Gedächtniss verlässt und deshalb bei der Wiedererzählung die Mutter der Musen anruft (1 p. 739 B), könnte eine absichtliche Modifikation des Theaitet, also gleichfalls im Hinblick auf diesen Dialog erfunden sein.

2) Auf den Phaidros deuten 16 p. 758 D (μανία) und 759 E (Psychologie), 17 p. 765 A (ἀληθείας πεδίον vgl. Phaidr. 248 B, Dieterich Nekyia 113 A), 13 p. 757 B (gegen den Rationalismus und fur die πίστις πάτριος berührt sich mit Phaidr. p. 229 C ff.) 10 p. 765 C f. (Anklange an die Schilderung der Liebe im Ph.). Der Schluss 26 p. 771 E ἀλλ' ἴωμεν — ἴωμεν, dasselbe ist das letzte Wort des Phaidros; die Aufforderung zum Gebet προσκυνήσωμεν vgl. mit Phaidr. p. 279 B f.). Unter den ἕτεροι 18 p. 763 F ist Platon gemeint wie er sich im Phaidros, aber auch wie er sich im Symposion äussert. Auf das letztere führen noch 13 p. 756 F (dieselben Parmenides- und Hesiodverse citirt wie Symp. 178 B); 17 p. 762 B (=Symp. 179 C f. kurz vorher von Alkestis die Rede wie Symp. 179 B fr.) 17 p. 762 B (dasselbe Euripidescitat wie Symp. 196 A) 3 p. 750 A (Nachahmung von Symp. 177 E). Den Communismus der Πλατωνικὴ πόλις erwähnt 21 p. 767 D.

vertragen sich mit der Benutzung anderer Philosophen [1]). Sie geben gleichsam das Colorit, sie gehen aber auch tiefer und ergreifen den Kern sodass hier wie anderwärts der ganze Dialog des Epigonen erst durch die Beziehung auf ein bestimmtes Werk des Altmeisters der Dialogenschreiber vollkommen verstanden und gewürdigt werden kann [2]). Wie die angeführten Stellen zeigen, ist dieses Werk hier der Phaidros, nebenbei das Symposion.

Der Verfasser begnügt sich aber nicht Platon zu ergänzen, ihn zu modifiziren [3]), sondern er schreitet bis zu einer Kritik seiner Ansichten fort. Diese Kritik setzt zunächst leise ein mit einer Missbilligung platonisirender Rhetoren, die in ewiger Wiederholung der Naturschilderungen des Phaidros des Guten zu viel thun (1 p. 749 A); dann aber schreitet sie stärker aus, indem sie den Wahnsinn (μανία) aus dem Wesen der Liebe entfernt (19 p. 765 C) und dafür die Begeisterung (ἐνθουσιασμός) einsetzt (19 p. 765 D), weiter die Liebe für göttlich, nicht dämonisch im engeren Sinn ausgiebt [4]), bis sie Kritik Platons.

1) So ist aus peripatetischen Schriften allerlei mit eingeflossen. Auf dergleichen hat schon Heylbut De Theophrasti libris περὶ φιλίας S. 8 (vgl. Diog. L. III 81) hingewiesen. Chrysipp wird citirt 13 p. 757 B; stoisch ist auch die Dreitheilung der Götter 18 p. 763 C f. Die an das Kynosarges angeknüpfte Vergleichung 1 p. 750 F weist auf eine Verwendung dieses Gymnasiums, die zu Plutarchs Zeit längst nicht mehr Statt hatte (o. S. 103, 2), die Vergleichung kann also nicht vom Verfasser selbst erfunden sondern muss von einem Aelteren entlehnt sein. Dieses und Anderes können blosse Lesefrüchte sein, deretwegen man den Verfasser nicht gleich wie das jetzt üblich ist einen Abschreiber nennen darf. Etwas Anderes ist es, wenn in der Rede Plutarchs die erotische Männerfreundschaft durch zahlreiche Beispiele belegt und verherrlicht wird (vgl. bes. 17 p. 761 A. 19 765 C f.) in einer Weise die zu einer Rede, deren Absicht ist vielmehr die Ehe zu empfehlen, nicht wohl passt. Dies erklärt sich allerdings am einfachsten durch die Annahme, dass dem Verfasser ältere Ἐρωτικοὶ unmittelbar zur Hand waren und er in Folge davon in eine grossere Abhängigkeit gerieth, als erlaubt ist.

2) Welchen Einfluss Platons Phaidon auf den Dialog »über das Dämonion« übte, ist o. S. 148 ff. erörtert worden; das Verhältniss der Republik zu de sera n. v. s. o. S. 213 f.

3) In dem Verhältniss zwischen Admet und Alkestis ist es keineswegs bloss die letztere, welche im eigentlichen Sinne des Wortes liebt (ἐρᾷ), vielmehr soll ἔρως auf beiden Seiten sein 17 p. 761 E. Vgl. Unterss. zu Ciceros philos. Schr. II 392, 3.

4) Was doch wohl mit der eigenthümlichen Dämonenlehre Plutarchs zusammenhängen wird.

schliesslich auch die Weiber- sogut wie die Knabenliebe einer Vergeistigung und Veredelung fähig erklärt (21 p. 766 F), dabei aber der Ehe den Vorzug vor der erotischen Männerfreundschaft gibt (c. 23 f.) und so der platonischen Ansicht geradezu ins Gesicht schlägt. An der Schärfe dieser Kritik wird dadurch nicht viel geändert dass Platon als Gegner nicht genannt ist.

Ist Plutarch der Verfasser?

Die Frage entsteht ob Plutarch selber ein solches die Kritik an Platon bis zur Polemik gegen ihn steigerndes Verfahren zuzutrauen ist; dass Nachahmer und Nacheiferer hierzu im Stande waren, die wenn sie im Sinne eines Andern schreiben oder reden möchten, das diesem Angemessene gern übertreiben, wird man ohne Weiteres zugeben. Die Bedenken, ob wirklich Plutarch der Verfasser des Dialogs sein könne, mehren sich, wenn wir den chronologischen Irrthum[1]) zum Schluss berücksichtigen und einen Blick auf das einrahmende Gespräch werfen. In dem letzteren tritt am Meisten Autobulos hervor, der Sohn Plutarchs, der das Gespräch, in dem sein Vater die Hauptrolle spielt[2]), dem Flavianus wieder erzählt; dass Plutarch aber seine eigenen Gespräche durch einen Andern — und wäre es auch sein Sohn — habe wiedererzählen lassen ist eine Absurdität die man ihm kaum zutrauen kann. Ebensowenig lässt sich der chronologische Irrthum als einer der Anachronismen bemänteln, wie sie zur Ausrüstung des klassi-

1) Längst nachgewiesen, vgl. Graf Commentt. Ribbeck S. 69.

2) »Der Vater« (ὁ πατήρ) des Kerngesprächs ist durch die Ansichten welche er vertritt, so wie durch die Umgebung in der er erscheint, als Plutarch genügend charakterisirt. Ἐν Δελφοῖς παρ' ἡμῖν 25 p. 771 C vereinigt sich damit ganz gut. Auf Volkmanns Bemerkungen, weshalb Autobul nicht der Sohn Plutarchs sein könne (1 S. 31 ff.) hat schon Graf a. a. O. S. 68 f. geantwortet. Gewiss, wir wissen nichts von einem Sohn Plutarchs, der Flavianus hiess. Aber Flavianus soll auch gar nicht der Bruder Autobuls sein. Folgert man dies aus dem ὁ πατήρ und ἡμᾶς Autobuls (1 p. 749 B), so gilt dieselbe Folgerung nicht bloss für Flavian sondern für alle Andern die zuhören (πάντες οἱ πρὸς τὴν ἀκρόασιν ἥκοντες 1 p. 748 F); zudem wäre eine Mittheilung über das thespische Erosfest, wie sie 1 p. 748 F Autobul macht, dem Bruder gegenüber mehr als überflüssig gewesen und liesse sich in diesem Falle auch nicht mit dem Gebrauche des Dramas entschuldigen, in dem die auftretenden Personen sich Manches sagen, was sie sich, streng genommen, nicht zu sagen brauchen und was der Dichter nur auf die Zuschauer berechnet hat.

schen Dialogs gehören[1]): denn solche Anachronismen wurden nur dadurch erträglich dass man sie nicht breit ausführte wie dies hier geschehen sein würde[2]). Dagegen konnte ein Späterer diesen Irrthum leicht begehen, und dem Blick aus der Ferne die Zeit von Plutarchs Hochzeit und das Ende der Flavierdynastie in Eins zusammenschwinden um so leichter als man ohnedies nicht gewohnt war in Dialogen der Chronologie eine besondere Aufmerksamkeit zu schenken. Auch das verwerfende Urtheil über diese Dynastie und über Vespasian insbesondere, das hier gefällt wird (25 p. 771 C), mochte in späterer Zeit so fest stehen dass wer damals schrieb es nicht einmal unpassend fand dieses Urtheil aussprechen zu lassen in Gegenwart eines Flavianus, der also schon durch den Namen seine Beziehung zu jener Herrscherfamilie kund that. Plutarchs Urtheil über Vespasian lautete ganz anders[3]). Ein Angehöriger

1) Zur Natur des Dialogs überhaupt rechnet diese schon Aristides or. 46 p. 288 Jebb.

2) Man könnte auf den Gedanken kommen die den störenden Anachronismus enthaltende Partie einfach wegzuschneiden: sie hängt in der That nur locker mit dem Vorhergehenden zusammen; der Schnitt müsste vor βούλομαι δ' ἕν τι τῶν καθ' ἡμᾶς κτλ. 24 p. 770 D gemacht werden. Der Einwand würde nicht gelten, dass ja dann der Dialog keinen rechten Abschluss hätte, sondern sich im Sande verlaufen würde: denn dergleichen gehört zur Gewohnheit, fast kann man sagen, zur Art des rechten Dialogs. Wohl aber müssen noch mehr Gründe gefordert werden, ehe man ein so gewaltsames Verfahren zugeben kann. Graf a. a. O. S. 70 findet auch sonst Verwirrung in diesem Schlussabschnitt. Aber was er vorbringt, dass es 26 p. 771 D heisst ὁ πατὴρ ἔφη und gleich darauf τὸν πατέρα εἰπεῖν »als ob nicht mehr Autobulos spräche, sondern ein Dritter dessen Aeusserungen berichtete«, hat nicht viel zu sagen: τὸν πατέρα statt ἑαυτὸν ist gesetzt der Deutlichkeit halber wegen des vorausgehenden τὸν Ζεύξιππον. Einen anderen Anstoss geben die Worte ἐνταῦθα μέν, ὁ πατὴρ ἔφη, τὸν περὶ Ἔρωτος αὐτοῖς τελευτῆσαι λόγον τῶν Θεσπιῶν ἐγγὺς οὖσι 26 p. 277 D: sie setzen voraus, dass sie auf den Rückweg nach Thespiä begriffen sind; davon ist aber im Vorhergehenden nichts gesagt worden, 13 p. 756 A heisst es nur von Anthemion ἀναστὰς ἐβάδιζεν, die Uebrigen bleiben also sitzen und daran hat sich seitdem nichts geändert, soviel wir wenigstens erfahren. Aber dass wir nichts erfahren, hat seine Ursache vielleicht in einer Lücke des Textes, in welcher eine dahin zielende Bemerkung verloren gegangen ist. Eine solche Lücke ist zu Anfang c. 21 und in einer solchen mögen auch die λόγοι verschwunden sein οὓς Ζεύξιππος ἀρτίως διῆλθεν 21 p. 767 C.

3) Vgl. ἐσθλὸς de sera num vind. 22 p. 566 E. Hier mag auch

der plutarchischen Schule mag daher den Dialog geschrieben haben und die Vermuthung ist ganz ansprechend dass es Plutarchs gleichnamiger Sohn war[1]). Derselbe nahm sich den Vater auch darin zum Muster dass er, wie dieser, Vater und Bruder redend einführte und dem Bruder Autobulos den Dialog widmete indem er ihm die Wiedererzählung übertrug, ähnlich wie der ältere Plutarch dem Lamprias.

Von der Musik. Ein anderes Document, das uns Kunde gibt von dem auch nach Plutarch noch in dessen Kreisen fortglimmenden dialogisch-philosophischen Leben ist vielleicht der Dialog »von der Musik« (περὶ μουσικῆς). Doch ist er ungleich gröber gearbeitet und kann deshalb nicht wohl als ein Werk ebenfalls des jüngeren Plutarch gelten[2]). Die Composition leidet an steifer Regelmässigkeit. Onesikrates, dessen Verherrlichung das Ganze dient, hat das Anfangs- und Schlusswort; dazwischen eingeschoben sind die beiden den Hauptinhalt bildenden Vorträge des Lysias und Soterichos über Geschichte und Nutzen der Musik. Wir athmen die Luft der Schulstube: der Verfasser scheint keine höhere Empfindung zu kennen als die des Schülers für den Lehrer[3]); Bildung heilt nach seiner Meinung alle Leiden der Welt (1 p. 1131 C), als Kosmopolit fühlt er sich über nationale Schranken erhaben (a. a. O.). An Plutarch erinnert Manches. So scheinen das Motiv Plutarchs Tischgespräche gegeben zu haben (Quaestt. Conv. V 5): wie dort so ist es auch hier ein Onesikrates der das Mahl gibt zu dem er nur wenige, aber auserlesene Gäste gebeten hat (Quaestt. Conv. a. a. O. p. 678 D) und auch diesmal befindet

gleich erwähnt werden, dass über die Identität des Ἥλιος und Ἔρως, die nach 19 p. 764 D ägyptischer Ueberzeugung entsprechen soll, in der plutarchischen Schrift de Is. et Osir. nichts steht (s. Parthey in seiner Ausg. (S. 254) wo wir doch erwarten müssten dergleichen wieder zu finden.

1) Graf a. a. O.

2) Westphal Einl. s. Ausg. S. 32. Volkmann Leben und Schriften I S. 178 f. Den Erotikos bewundert als Kunstwerk Greard, La morale de Plutarque S. 331.

3) Der Dankbarkeit für den eigenen Lehrer Onesikrates leiht das Proömium Worte; derselbe heisst ὁ καλός 2 p. 1131 C, angeredet wird er ὦ 'γαθὲ 'O. 8 p. 1131 F. 4 p. 1132 D. 11 p. 1135 E, auch Soterichos sagt zu seinem Lehrer ὦ 'γαθὲ διδάσκαλε 42 p. 1146 C.

sich darunter ein Alexandriner, wie dort der aus Alexandrien heimgekehrte Plutarch. Plutarchisch ist ferner die platonisch-pythagoreische Tendenz so wie der Kampf gegen musikalische Neuerungen[1]). Mit dem Dialog »von der Liebe« trifft dagegen unser Dialog zusammen in der versteckten Polemik gegen Platon[2]), da er nicht wie dieser die Musik von den Symposien wegweist, sondern im Gegentheil nach dem Vorbild der Alten sie dort erst recht einbürgern will[3]). Plutarch lässt sich auch diesmal eine solche Polemik kaum zutrauen[4]). Da die Scene des Dialogs an das Saturnalienfest und somit wohl nach Rom versetzt ist[5]), könnte man an ein dorthin versprengtes Mitglied der plutarchischen Schule denken, vielleicht war der Verfasser gar kein Grieche sondern ein Römer[6]). Ob er ausser dem Dialog »über die Musik« noch andere durch Inhalt und Form damit verbundene wie z. B. »über die Grammatik« geschrieben hatte, die uns jetzt verloren sind, muss dahin gestellt bleiben[7]).

---

1) Westphal in s. Ausg. S. 31. Doch mag der Verfasser hier auch durch Aristoxenos (Athen. XIV p. 632 A f.) beeinflusst sein (Westphal a. a. O. S. 21).

2) O. S. 233 f. Etwas Einzelnes ist es, dass die Μουσικῆς θιασῶται 2 p. 1131 E anklingen an die ὁμόχοροι τοῦ Ἔρωτος καὶ θιασῶται o. S. 230, 2.

3) 43 p. 1146 F. Die in Frage kommenden platonischen Stellen sind Symp. 176 E. Protag. 347 C ff. (anders Xenoph. Symp. II 1 wozu vgl. Athen. XI p. 504 E f.). Vgl. I S. 153 ff.

4) Vgl. auch o. S. 143, 1. Wohl aber mag unserem Verfasser in dieser Polemik schon Aristoxenos vorangegangen sein, den er 43 p. 1146 F citirt.

5) Allerdings wurden zu Gellius' Zeit die Saturnalien auch in Athen gefeiert (N. A. XVIII 2, 1. 13, 1), aber, wie es wenigstens an der ersten der beiden angeführten Stellen (2) ausdrücklich heisst, nur von Römern die in Griechenland lebten.

6) Dass der Stil nicht plutarchisch sei, war schon Amyot aufgefallen (Volkmann I S. 170). Bemerkt werde noch der plumpe Gebrauch der complimentirenden Epitheta: οἱ ἄριστοι γραμματικοί 2 p. 1131 D, ὁ καλὸς Ὅμηρος 40 p. 1145 E. 43 p. 1146 E vgl. o. S. 236, 3. Es erinnert dies an Athenaios (o. S. 180, 2) und gehört der römischen Sitte an, die in ähnlicher Weise clarus illustris und dergl. verwendet (vgl. über lectissimus atque ornatissimus als keineswegs ernst und wörtlich gemeinte Epitheta Halm zu Cicero div. in Caecil. 29). Bei Plutarch findet es sich, soweit meine Beobachtung reicht, selten und dann wie bei Platon, wo es häufiger ist, kaum ohne einen Anflug von Ironie. So auch bei Neuplatonikern: Euseb. praep. ev. X 3, 9 Ὑπερείδην τὸν καλόν.

7) Dafür spricht das Vorwort, das allgemein von der παιδεία handelt. Dasselbe steht auch insofern mit dem folgenden Dialog in keinem

Musonius und Epiktet.

In den plutarchischen Dialogen herrscht eine Feststimmung. Sie geben Zeugniss von dem heitern und noch immer geistvollen hellenischen Leben, das auch die Römer anlockte und bei dem man auch in der Erinnerung noch gern verweilte. So erwuchsen sie auf dem Hintergrunde einer reizenden Landschaft, die tausend Erinnerungen einer alten ruhmvollen Geschichte, einer ehrwürdigen Religion belebten. Aus der Seele ihres Urhebers lagen Friede und Harmonie darüber ausgebreitet. Ein anderes Bild zeigt sich, wenn wir unsern Blick in das ärmliche Gemach Epiktets in Rom oder auf die öde Felseninsel Gyaros lenken, auf der Musonius in der Verbannung lebte. Auch hier treffen wir Dialoge, aber Dialoge ganz anderer Art wie es die verschiedene Umgebung und die verschiedenen Menschen mit sich brachten. Nicht mehr der Feststimmung, dem Genuss einer edleren Musse dient hier der Dialog sondern an der harten geistigen Arbeit sehen wir ihn betheiligt und zwar an der härtesten, niemals rastenden, der Arbeit des Menschen an sich selber.

Der Dialog Plutarchs sowie Dions und Favorins war aus der Rhetorik erwachsen; der Dialog dagegen Musons und Epiktets gehörte von vorn herein einer Opposition gegen dieselbe an. Diese Opposition steht nicht allein sondern ist nur eine Welle in der allgemeinen Strömung, die dem steigenden Luxus und der sich mehr und mehr verfeinernden Cultur der antiken Welt immer wachsend zur Seite ging und jener Aeusserlichkeit und Uebercultur gegenüber desto stärker auf das Innerliche und Natürliche gerichtet war. Innerhalb der Rhetorik griff man in Folge dessen, die Einen wieder auf die

rechten Zusammenhang als derselbe 2 p. 1131 C mit einem τῇ γοῦν δευτέρᾳ κτλ. einsetzt, worin das γοῦν durch das Vorhergehende in keiner Weise erklärt werden kann. Da nun 2 p. 1131 D von Gesprächen des ersten Tages der Saturnalien περὶ γραμματικῆς die Rede ist, so liegt die Vermuthung nahe, dass durch diese die Lücke ursprünglich ausgefüllt wurde, auf welche jetzt der Mangel an Zusammenhang zwischen Proömium und Dialog deutet, und weiter kann die Hervorhebung der παιδεία überhaupt zu der Annahme führen, dass ein Compendium derselben in dialogischer Form beabsichtigt war, ausser Grammatik und Musik daher in andern Gesprächen auch noch die übrigen Disciplinen behandelt wurden.

altrömischen und attischen Muster zurück; Andere wandten sich ganz von ihr ab und warfen sich der Philosophie in die Arme. Es begann eine Weltflucht, die bis zum Suchen des Todes, zum Greifen nach der Märtyrerkrone ausartete[1]), »Convitium seculi« (Seneca Controv. II präf. S. 115, 10 Bu.) wurde die Parole. Der ältere Sextius gab das erste Beispiel eines römischen Asketen. Wie er auf äussere Ehren und Würden im Staate verzichtete, so gaben seine Anhänger L. Crassitius und Fabianus Papirius der Eine die Grammatik der Andere die Rhetorik dahin, alles für die Philosophie. Insbesondere war es die stoische Philosophie, die wieder einmal in einer Reihe von Vertretern ihren altüberlieferten Hang zur Opposition, ja Revolution bewährte.

In einer solchen Umgebung nach solchen Vorgängern wird uns das Auftreten des römischen Sokrates verständlich. Denn so dürfen wir wohl den Musonius Rufus nennen. Genährt mit dem Geiste der Stoa, war er doch von dogmatischer Beschränktheit und Starrheit ebenso entfernt wie sein athenischer Geistesverwandter[2]). Auch hatte die Philosophie nicht vermocht sein römisches Empfinden und Denken zu unterdrücken[3]) so wenig als sie im Stande war den athenischen Bürger Sokrates in einen Kosmopoliten zu verwandeln. Daher verschmähte er auch nicht gelegentlich ein Amt im Staate zu bekleiden[4]) und erinnert hierdurch abermals an Sokrates. Wie dieser fand er jedoch seinen eigentlichen Beruf darin Musonius.

1) Eine treffende Bemerkung hierüber bei Philostr. v. Apoll. VII 16 (S. 271, 20 Kayser).

2) Sophisten nennt er die, welche sich mit der Menge ihrer Dogmen aufblähen Stob. flor. 56, 18 (= II 339, 6 Mein.). So erklärt sich auch, dass er Verschiedenen gegenüber und zu verschiedenen Zeiten nicht immer sich auf gleiche Weise äusserte: so vgl. hinsichtlich des Selbstmordes was er dem Thrasea nach Epiktet Dissertt. I 1, 26 f. und was er nach Tacit. Annal. XIV 59 dem Plautus rieth.

3) Sein Römerthum zeigt sich, wenn er catonische Sentenzen ins Griechische überträgt (Gellius XVI 1), wenn er, vielleicht ebenfalls nach Catos Vorgang, für die Ehe (Stob. flor. 67, 20 = III S. 3 ff. Mein.) und für das Landleben (Stob. 56, 18 = II S. 336 ff. Mein. s. I S. 564. II S. 3) eintritt. Von ihm gilt nicht minder als von Sextius das Wort, dass er in griechischer Sprache, aber auf römische Art philosophirt habe. Vgl. noch o. S. 112, 2.

4) Julian bei Suidas u. Μουσώνιος. Vgl. dazu Scaliger ad Euseb. p. 201.

Menschen zu prüfen[1]) und zu bilden, Menschen jeder Art und jedes Standes[2]). Diese concurrirende Thätigkeit musste ihn ebenso wie Sokrates in Conflict bringen mit den Sophisten seiner Zeit, den rhetorischen wie den philosophischen[3]). Dabei verschmähte er es nicht, so wenig als Sokrates, von ihnen zu lernen und liess gelegentlich den Rhetor im Philosophen hervortreten[4]), namentlich wenn er seine protreptischen Reden hielt[5]).

Leben auf Gyaros.

Der Dialog meidet das Geräusch der Weltstadt, den Anblick grosser Massen; vor Allem aber passte er nicht in die römische Umgebung; dass das damalige Rom kein günstiger Platz, wenigstens für die sokratische Art des Dialogs war, sagt Epiktet (Dissertt. II 12, 17 u. 25). Obgleich daher auch schon während seines ersten römischen Aufenthalts Muson in der Stille mit Vertrauten Erörterungen in dialogischer Form pflegte[6]), so bot ihm doch hierzu erst reichlichere Gelegenheit das Verbannungsdekret Neros das ihm seinen Wohnsitz auf der Insel Gyaros anwies[7]). Ihm selbst erschien dieser Schicksalsschlag als ein Glücksfall[8]): was er zu andern Zeiten vom

1) Vgl. Ῥοῦφος πειράζων με bei Epiktet Dissertt. I 9, 29.

2) Um zu bezeichnen wie weit das Wirken Musons reichte, steht dem syrischen Könige (Stob. flor. 48, 67 = II S. 274, 15 Mein.) der Sklave Epiktet (Dissertt. I 9, 29) gegenüber.

3) Den philosophischen gilt Stob. flor. 56, 18 (= II S. 339, 3 ff. M.), den rhetorischen a. a. O. 48, 67 (= II S. 274, 2 ff. M.). Die τρανότητα περὶ λόγους καὶ δεινότητά τινα περιττὴν kann Muson auch an Männern nicht loben (Stob. flor. Exc. Flor. II 123 = S. 216, 3 ff. Mein.).

4) So mag man ihn sich denken, da er die Soldaten des Antonius Primus zum Frieden ermahnt (Tacit. Hist. III 81 s. o. über Dion S. 89) oder da er als Ankläger des P. Celer dem Kyniker Demetrius gegenüberstand (Tacit. Hist. IV 10. 40). Fabianus Papirius setzte sogar als Philosoph noch seine Declamirübungen fort (Seneca Controv. II präf. S. 116, 16 ff. 24 f. Bu.).

5) Hier putzt er sogar seine Rede mit dem gewöhnlichsten rhetorischen Flitter: Stob. flor. 29, 78 (= II S. 13 ff. M. vgl. bes. 14, 21 ff. S. 15, 20 ff. an letzterer Stelle ist der Wechsel von προσέρχεσθαι und παραγίνεσθαι, von ἑαυτοῖς und ἡμῖν bemerkenswerth). Auch Catos Diktum bei Gellius XVI 1 hat er in eine pointirte Form gebracht).

6) Epictet dissertt. I 7, 32 führt darauf.

7) Aehnlich hatte auf Cercina der Jurist Aquilius Gallus Schüler um sich: Pomponius in Dig. I 2, 2. 43 u. dazu Jörs Röm. Rechtswissensch. z. Z. d. R. I S. 237, 2.

8) Stob. flor. 40 9 (= II S. 70 ff. Mein.).

Landleben erhofft[1]), gewährte ihm jetzt das Exil, die Möglichkeit sich nur der Philosophie zu widmen in unablässigem Verkehr bei Tag und Nacht mit vertrauten Freunden[2]). Die einsame Felseninsel wurde durch ihn für einige Jahre ein Centrum dialogischen Lebens. Von allen Seiten kam man um ihn zu sehen (Philostr. v. Apoll. VII 16): die alten Freunde blieben nicht zurück[3]), von gleichem Schicksal Betroffene liessen sich von ihm trösten[4]), auch einen syrischen König treffen wir unter denen die sich bei ihm Raths erholen (o. S. 240, 2). Noch in später Zeit lag ein legendarischer Glanz auf der Insel und die Quelle Musons, die man dort zeigte, genoss keines geringeren Ruhms als die heilige Quelle der Musen am Helikon (Philostr. v. Apoll. VII 16).

Die mehrjährige Wirksamkeit auf der Insel mag seinen Ruf befestigt und verbreitet haben. Jedenfalls war er, nachdem er während Galbas Regierung nach Rom zurückgekehrt war, dort ein gefeierter Mann. Jetzt strömte ihm auch die Jugend zu[5]) und er durfte sie mahnen Vater und Mutter zu verlassen um der Philosophie Willen, weil Gottesdienst vor Menschendienst gehe. Durch Reden[6]), Diatriben[7]) und eindringliche

Wirksamkeit in Rom.

1) Stob. flor. 56, 18 (= II S. 339, 16 ff. Mein.). Vgl. o. S. 239, 3.

2) Stob. flor. 40, 9 (= II S. 70, 17 ff. Mein. S. 71, 12 ff.).

3) S. vor. Anmkg.

4) Stob. flor. 40, 9 (= II S. 70 Mein.).

5) An einen νεανίσκος wendet sich Stob. flor. 67, 20 (= III S. 7, 7 Mein.); an einen νεανίας ὃν ὁ πατὴρ φιλοσοφεῖν βουλόμενον ἐκώλυεν Stob. flor. 79, 51 (= III S. 90, 23 M.). Ich halte es für selbstverständlich, dass derartige Gespräche mit jungen Leuten nicht nach Gyaros sondern nach Rom zu verlegen sind.

6) Ein παρορμητικὸς εἰς ἄσκησιν bei Stob. flor. 69, 78 (= II S. 13, 5 Mein.), über dessen rhetorische Färbung s. o. S. 240, 5; ein παραμυθητικὸς a. a. O. 40 (= II S. 70, 8 Mein.).

7) Die Diatribenform zeigt sich z. B. Stob. flor. 48, 67 (= II S. 217, 15 Mein.): der König spricht nur zu Ende ein paar Worte (S. 276, 22 f.), der Dialog S. 275, 18 ff. 276, 2 ff. ist der Scheindialog der Diatribe der nur dann auffallend ist wenn er vor einem Einzelnen aufgeführt wird und somit die Gelegenheit geboten wäre das dialogische Bedürfniss auf reellere Weise durch einen wirklichen Dialog zu befriedigen. Auch die Anekdoten, wie sie Stob. flor. 19, 16 (= I S. 304, 11 u. 17) über Sokrates und Phokion erzählt werden, kennzeichnen den echten Diatribenstil. Sich selbst fasst er mit seinen Zuhörern als solche zusammen, die an der φιλόσοφος διατριβή theilgenommen haben bei Stob. flor. 29, 78 (= II S. 15, 13 Mein.).

Gespräche [1]) suchte er auf sie zu wirken. Obgleich auch diese Reden an individuelle Verhältnisse anknüpften, so bewegten sie sich doch mehr in ein und demselben Kreise der hergebrachten Moral und waren deshalb nicht entfernt so mannigfaltig als die des alten Sokrates, verfolgten auch weniger eine aufklärende als eine erbauliche Absicht, indem sie das moralische Bewusstsein nicht sowohl zu reinigen als zu befestigen suchten [2]). Was ihnen eine internationale Bedeutung gab, war

Gebrauch der griechischen Sprache.

der Gebrauch der griechischen Sprache [3]), mag dies nun Musonius als dem Herkommen der alten strengen, nicht rhetorischen und dilettantischen, Philosophie entsprechend angesehen oder mag ihn wie andere Römer vor ihm, wie zuletzt noch den älteren Sextius, der griechische Himmel gräcisirt haben.

Keine Schriftstellerei.

In diese unmittelbar persönliche Wirksamkeit legte sich Muson mit der ganzen Kraft seines Wesens; nichts davon wurde in eine schriftstellerische Thätigkeit abgeleitet [4]). Motive konnte

1) Stob. flor. 79, 51 (= III S. 90 Mein.) ist wenigstens zu Anfang ein Gespräch bis etwa S. 91, 10; hier läuft es in eine Rede aus, die aber S. 93, 8 wieder durch eine Antwort des νεανίας unterbrochen zu werden scheint. Ein förmlicher Dialog in den Exc. Flor. I, 46 (= IV 162, 23 Mein.). Als Meister des mündlichen Dialogs wird Muson vorausgesetzt von Philostr. v. soph. II 9 p. 556 (S. 64, 25 ff. Kays. Teubn. Ausg.), wenn der dort Tyrier genannte unser Musonius ist (s. u. S. 245, 1).

2) Musonius »lehrte« (ἤρξατο διδάσκειν Exc. flor. II 126 = IV 220, 24 Mein.); er lernt nicht im Gespräch mit Anderen sondern theilt diesen mit was er sich selbst längst und wiederholt gesagt hat (Stob. flor. 40, 9 = II 74, 29 Mein.).

3) Da seine Vorträge wie es scheint nur griechisch aufgezeichnet wurden, müssen wir wohl annehmen, dass er sie in der Hauptsache (denn bei Gell. XVIII 2, 1 deutet das Wortspiel zwischen »remittere« und »amittere« auf einen Vortrag in lateinischer Sprache) griechisch gehalten hat. Am nächsten liegen die Analogien des Sextius (Sen. epist. 59, 7) und Favorinus (Mommsen R. G. V 101. Philostr. V. S. I 9 [S. 9, 3 Kays.]); auch ein Schüler Favorins Gellius findet dass philosophische, insbesondere dialektische Erörterungen sich auf Griechisch viel hübscher ausnahmen als auf Lateinisch (N. A. XVIII 13, 5). Ein Zeichen von Musons Internationalität ist ausserdem dass er einen Epiktet zum Schüler und einen Artemidor zum Schwiegersohn hatte. Das letztere ist aus Plin. ep. III 11 wenigstens äusserst wahrscheinlich: was Plinius dem Artemidor nachrühmt (mitto qua patientia corporis etc.) musste diesen in den Augen gerade unseres Musonius besonders auszeichnen.

4) Neuerdings hat uns allerdings P. Wendland Quaestt. Musonianae mit Resten einer solchen Thätigkeit bekannt machen wollen. Soweit

er hierbei verschiedene haben: er mochte in jeder literarischen Thätigkeit ein Zeichen eitler Ruhmsucht sehen (Cicero pro Archia poeta 26); das Vorbild des Sokrates[1]) Pythagoras und anderer älterer Philosophen konnte ihm vorschweben; endlich spielte vielleicht der Gegensatz gegen die Rhetoren mit hinein, wenn er sich mit richtigem Urtheil sagte, dass schon die erste schriftliche Abfassung eines Gedankens den Anfang einer rhetorischen d. i. künstlichen Darstellung enthält. Das Hauptmotiv hat er uns selbst verrathen: nach seiner Meinung bedarf die Philosophie nicht vieler Reden[2]); es genügte daher,

der Beweis dafür aus Clemens Alexandrinus geschöpft ist, beruht derselbe auf ganz unsicheren Voraussetzungen. Gegen die Existenz von Schriften spricht abgesehen von dem im Texte Bemerkten auch der Umstand, dass Fragmente uns nur aus den mündlichen Reden des Philosophen citirt werden. Suidas' Angabe, φέρονται αὐτοῦ λόγοι διάφοροι φιλοσοφίας ἐχόμενοι καὶ ἐπιστολαί, hat auf keinen Fall einen Werth: entweder liegt hier dasselbe Missverständniss zu Grunde wie seiner Notiz über Epiktet, wonach dieser ein fruchtbarerer Schriftsteller gewesen sein würde, oder der Meinung derjenigen die Sokrates zum Verfasser seiner eigenen Dialoge machten (s. o. S. 90, 2); oder aber es sind gar keine von Muson geschriebenen λόγοι gemeint sondern die Worte beziehen sich auf die von Anderen aufgezeichneten Reden (λόγοι heissen sie bei Stob. flor. 19, 43 = I 285, 19 Mein., desgleichen bei Aristides or. 28 der mit Stobäus auch in der Wendung λόγους διεξιέναι zusammentrifft; λόγοι nennt Arrian im Vorwort auch die Diatriben Epiktets). Damit fällt auch das Zeugniss des Eunapios hin (v. soph. p. 6 Com. p. 3 Boiss. bei Wendland a. a. O. S. 35) der ausserdem noch durch die Zusammenstellung mit Demetrios und Menippos und der Pointe zu Liebe verleitet werden konnte auch dem Musonius seine γράμματα zu geben.

1) O. S. 90, 2. Dass Musonius den dort bemerkten Irrthum hinsichtlich der literarischen Thätigkeit des Sokrates theilte, ist kaum glaublich. Epiktet diss. II, 1, 32 scheint darauf zu führen, aber mir ist jetzt wahrscheinlicher dass Sokrates hier eine Collectiv-Bezeichnung für die Sokratiker ist. Dass man übrigens schon in der früheren Kaiserzeit Sokrates sich als einsamen Denker vorstellte, s. o. S. 37, 2.

2) Die Worte sind (Stob. flor. 56, 18 = II S. 339, 3 Mein.): πολλῶν μὲν γὰρ λόγων οὐ δεῖ τοῖς φιλοσοφήσουσι καλῶς, οὐδὲ τὸν ὄχλον τούτων τῶν θεωρημάτων ἀναληπτέον πάντως τοῖς νέοις ἐφ' ᾧ φυσωμένους τοὺς σοφιστὰς ὁρῶμεν. Hiermit vergleiche man Marc Aurel I 7. Unter die Dinge, die er seinem Lehrer Rusticus verdankt, rechnet hier der Kaiser τὸ μὴ ἐκτραπῆναι εἰς ζῆλον σοφιστικὸν μηδὲ συγγράφειν περὶ τῶν θεωρημάτων κτλ. Man sieht dass wir berechtigt waren zu folgern wie wir im Text gethan haben. Der Vorgang des Musonius hatte seine Frucht getragen: denn Rusticus war ein Anhänger von Musons Schüler Epiktet.

das Wenige was zu sagen war mündlich einzuprägen; wozu die unzähligen Schriften über diese Dinge durch neue vermehren? Mit diesem Motiv hat Musonius Schule gemacht: Epiktet und Rusticus befolgten denselben Grundsatz. Epiktet war auch insofern consequent als er selbst die Erinnerungen an seinen Lehrer nur zum Gegenstand mündlicher Mittheilungen machte.

Aufzeichnung seiner Reden. Andere dagegen zeichneten auf was dieser selbst der Aufzeichnung nicht für werth gehalten hatte. So hat das Auftreten eines sokratischen Mannes zur Folge dass auch die Geschichte der Sokratik sich im Kleinen wiederholt. Die Aufzeichnungen waren auch hier keine blossen Stenogramme sondern mehr oder minder künstlerisch gestaltet[1]), dabei individuell gefärbt nach der Verschiedenheit ihrer Urheber[2]),

---

Das συγγράφειν über Philosophie lehnt auch Arrian (proöm. Epictet. diss.) von sich ab: das Aufzeichnen der Epiktetischen Reden sei kein συγγράφειν im eigentlichen Sinne. Wie diese Ansicht über den Werth des Schreibens damals in der Luft lag, kann auch Plutarch lehren de fort. Alex. or. I 4 p. 328 A: die Philosophie sei nicht λόγος sondern ἔργον und οἱ δοκιμώτατοι τῶν φιλοσόφων, Pythagoras Sokrates Arkesilaos Karneades, hätten nichts geschrieben.

1) Man zeichnete mit Auswahl auf, ebenso wie die Reden des Sokrates, nämlich solche Reden die etwas Besonderes und Neues gebracht hatten, nicht im gewöhnlichen Geleise verlaufen waren: Stob. flor. 19, 43 (= I 285, 19 Mein. u. 287, 26). Durch Wendungen wie τοιοῖσδέ τισι λόγοις χρώμενος (Stob. flor. 29, 78 = II 13, 6 Mein.) wird vorgebeugt dass man nicht eine wörtliche Niederschrift vor sich zu haben glaubte. Directe und indirecte Reden wechseln. Der hin und wieder bemerkbare rhetorische Schmuck (o. S. 240, 5) wird wohl auch nicht unmittelbar dem Musonius entlehnt sondern mehr in seiner Manier gearbeitet sein.

2) Ἀπομνημονεύματα Μουσωνίου τοῦ φιλοσόφου hatte ein Polio verfasst (Suidas u. d. W.). Eine andere Sammlung der Reden Musons war die von Lucius veranstaltete, woraus in den Exc. Flor. I 46 (= IV S. 162, 21 Mein.) ein Fragment mitgetheilt ist. Ob was uns von Stobaios erhalten ist, einem von diesen beiden Werken oder einem dritten angehört, steht dahin. Auffallend ist jedenfalls dass uns gerade das unter dem Namen des Lucius gehende Fragment einen förmlichen Dialog darstellt: denn von demselben Lucius heisst es bei Philostrat (o. S. 242, 1) dass er den schlagfertigen Dialog im Verkehr mit Muson gelernt habe. Sein Interesse für den Dialog könnte es daher mit sich gebracht haben, dass er gerade die Dialoge Musons sich zur Aufzeichnung auswählte; während Andere wieder ein grösseres Interesse an den Reden und deren Erhaltung durch die Schrift nehmen konnten.

endlich haben sich auch Dichtung und Legende des Philosophen mit sammt seinen Reden bemächtigt[1]).

In der Schule Musons ragt Epiktet hervor; nach der Schätzung von Mit- und Nachwelt überragt er sogar seinen Lehrer. Schwerer hatte das Leben auf dem phrygischen Sklaven gelastet, unter ganz andern strengeren Proben hatte er die gleichen Grundsätze bewährt: nun leuchtete auch noch heller um ihn der Glanz der Heiligkeit. Eindringlicher erging schon darum seine Rede an alle die, die mit ihm in Berührung kamen, erst in Rom dann in Nikopolis. Die extreme Richtung siegte auch hier über die gemässigte: denn der heimatlose Sklave hatte keinen Grund mit der bestehenden Gesellschaft und ihren Traditionen zu paktiren, der Epiktet.

1) Hierfür gibt einen Beleg der unter Lucians Schriften erhaltene Nero des Philostratos. Der Legende gehört hier an dass Muson von Nero bei den Arbeiten zur Durchstechung des Isthmus verwandt worden sei. Ohne Weiteres ist ferner klar, dass der kleine Dialog ein kunstreiches Gebilde ist. Noch mehr erhellt dies aus der Vergleichung mit Philostr. v. Apoll. V 19 (S. 178, 20 ff. Teubn. Ausg.). An dieser letzteren Stelle liegt keineswegs eine einfache Rückbeziehung auf jenen Dialog vor. Denn im Leben des Apollonios ist es Demetrios der mit Muson spricht, im Nero dagegen Menekrates; auch die Situation ist beidemal nicht ganz dieselbe, denn im Nero blickt Menekrates auf die Durchstechung als auf etwas Vergangenes zurück, im Leben des Apollonios ist Muson eben dabei beschäftigt. Das Gemeinsame ist Muson als Gesprächsperson, die Erwähnung seiner Isthmos-Arbeit und eine gewisse Verbindung, in die hiermit Neros Kunstdilettantismus gebracht wird. Nicht viel mehr wird die historische Unterlage gewesen sein, die dann von Verschiedenen verschieden ausgestaltet und umgedichtet wurde (Aehnliches in den sokratischen Dialogen (I S. 189 ff.). Die Ueberlieferung bot eine ungenannte Gesprächsperson, wie die Fragmente bei Stob. lehren (warum man von den Namen absah, können Stellen wie Aristid. or. 46 p. 298, 10 ff. Jebb erklären): in der einen Bearbeitung wurde dafür Menekrates, in der anderen Demetrios eingesetzt. — Zu der Dichtung, die sich an Musonius ansetzte, rechne ich auch dass man ihm eine orientalische Heimat andichtete, Tyros (Philostr. v. soph. II 9 p. 556 = S. 64, 25 Kays. Teubn. Ausg.) oder Babylon (Philostr. v. Ap. IV 35 = S. 153, 31 Kays. Teubn. Ausg.). Der eine oder der andere Irrthum hätte sich durch Conjectur beseitigen lassen (Τυρρηνὸς für Τύριος, Βουλσίνιος f. Βαβυλώνιος, s. Zeller III 1³ S. 691 Anm. 730 Anm.); mit beiden gleichzeitig darf man nicht so verfahren. Vielmehr haben diese Nachrichten ihr Seitenstück in ähnlichen über Pythagoras und sind wohl aus dem gleichen Bedürfniss hervorgegangen (Zeller I⁴ S. 271, 1).

Philosophischer Standpunkt. Stoicismus Musons erhielt daher durch ihn eine starke Färbung ins Kynische[1]). Aber auch von den Kynikern unterschied er sich und wiederum auf eine Weise, die die Anziehung, welche er auf die Menschen übte, nur verstärken konnte: das Wesen der Kyniker hat leicht einen burlesken Anstrich, ein tiefer Ernst liegt auf den Thaten und Reden Epiktets; schliessen jene sich in ihrem Tugendstolz eher gegen Andere ab die ihnen höchstens gut genug sind ihre Strafreden anzuhören, so zeigt Epiktet viel mehr das Bestreben sie zu sich heranzuziehen, sie zu bessern und zu belehren.

Art seiner Vorträge. Und wie verstand er sie zu fesseln! Freilich nicht durch neue bahnbrechende Gedanken: er selbst bezeichnet als seine Vorbilder Diogenes, Sokrates und Zenon und in diesen drei Richtungen wird man alle seine Gedanken finden können wenn

1) Epiktet war ursprünglich Kynike und wurde erst durch Muson für den Stoicismus gewonnen, wie man aus der vorlauten Antwort, die er diesem diss. I 7, 32 giebt, und der verdienten Zurechtweisung, die er dafür empfängt, schliessen möchte. Diogenes war sein Ideal. Die Anforderungen, welche Muson (bei Stob. flor. I 84 = I S. 38, 9 ff. Mein.) an die Einfachheit einer menschlichen Wohnung stellt, gingen ihm daher schwerlich weit genug; und noch weniger war er gewiss mit der Behauptung einverstanden, dass man mit Geld das Wohl des Einzelnen oder der Gemeinde fördern könne (a. a. O. S. 38, 24 ff. Diogenes räth seinem Käufer in Lucians Vitt. auct. 9 was er an Geld habe ins Meer zu werfen). Auf eine vermittelnde Richtung Musons scheint auch hinzuweisen, was derselbe über das Frauenstudium seiner Zeit bemerkt: die philosophirenden Blaustrümpfe sind ihm ein Greuel, das Weib soll seinen Beruf im Haus und in der Familie finden; auf der andern Seite leugnet er aber, dass die Philosophie sich mit diesem Berufe nicht vertrage (Exc. Flor. II 126 = S. 220, 23 Mein. bes. S. 222, 31 ff.). Je mehr wir in diesen Worten des römischen Ritters eine Rücksicht auf die Stellung der mater familias wahrzunehmen glauben, desto weniger können wir annehmen, dass sie im Sinne Epiktets waren. In einem andern Falle können wir ausserdem mit Sicherheit nachweisen, dass Epiktet viel mehr als Muson geneigt war, eine ausschliessliche, durch keine Rücksichten bedingte Hingabe an die Philosophie zu fordern. Beide haben sich die Frage vorgelegt, ob der Philosoph eine Ehe eingehen dürfe und haben diese Frage beide in der Theorie verschieden beantwortet, Muson bejahend (Stob. flor. 67, 20 = III S. 3, 26 ff. Mein.) und Epiktet verneinend (Diss. III 22, 67 ff.). Dass Epiktet in dieser Ansicht nicht constant gewesen sei, ist nur ein Schein, der sich III 7, 19 ff. erklärt weil hier von der grossen Masse der Menschen die Rede ist und I 23 weil die betreffende Aeusserung einer Polemik gegen Epikur angehört. Vgl. über Muson noch o. S. 239, 3.

man sie suchen will. Wodurch er wirkte, das war die Art des Vortrags in einer Sprache, die seine Muttersprache war und deshalb geläufig, wenn auch barbarisirt (III 10, 14), über seine Lippen floss, und in der Form des Dialogs der hier wieder einmal seine alte die Geister aufrüttelnde Gewalt bewährte[1]). Auf natürlichem Boden wie bei Sokrates ist er allerdings nicht gewachsen: Epiktet übernahm den Dialog aus der Schule des Musonius und hat deshalb von dem Nutzen dieser Methode ein ganz bestimmtes deutliches Bewusstsein[2]). In der Art wie er sie handhabt merkt man eine gewisse Treibhaushitze. Man glaubt, wenn man die Aufzeichnungen seiner Reden liest, dass er beständig im dialogischen Fieber liegt. Seine Dialoge sind voller Affekt, asyndetisch drängen sich die Fragen, werden Worte und Wendungen auf einander gehäuft, es ist ein ewiges Beben und Zittern polternder Leidenschaft von dem die sokratischen Dialoge bei aller geistigen Lebendigkeit ganz frei sind: natürlich; denn Sokrates wollte vermittelst seiner Gespräche auf die Erkenntniss wirken, Epiktet auf den Willen.

Schon früher, in Rom, hatte er es mit der dialogischen Methode versucht und nach dem Vorbild der sokratischen Menschenprüfung Ernst damit gemacht. Aber üble Erfahrungen lehrten ihm dass das kaiserliche Rom nicht Athen war[3]). Einen günstigeren Boden fand er erst später wie es scheint in Nikopolis. Wenigstens liess er dort seinen dialogischen Gelüsten alle Zügel schiessen. »Ce Socrate sans grâce«[4]) kannte kein Maass: dem Princip zu Liebe musste Alles dialogisirt werden. Nur der kleinere Theil der Aufzeichnungen sind wirkliche Gespräche hervorgegangen meist Gespräche.
aus zufälligem Anlass und mit Personen, die nur vorübergehend zu ihm in Beziehung traten; bisweilen schliessen sie

1) Von einem Abgeordneten zum deutschen Reichstag konnte man 1894 in einer bekannten Zeitung lesen: »er gestaltet gern seine Rede dialogisch und so wich die Stille im Hause einer lebendigen Auseinandersetzung, Beifall links, Protest auf der Rechten«.

2) Diss. II 12. Vgl. auch II 14, 1 f.

3) Diss. II 12, 17 u. 25 o. S. 240. Eine Aufzeichnung aus der römischen Zeit ist II 16, wie sich aus 30 f. ergibt; aber nur eine Diatribe, kein eigentliches Gespräch. Dem Groll gegen die unphilosophischen Römer macht er noch III 8, 7 Luft.

4) Martha, Les moralistes S. 161.

sich wie die plutarchischen an die Vorträge der Schule an, die in ihnen gewissermaassen ausklingen (II 14, 1 f.). Der Regel nach sind es diese Vorträge der Schule selber, die uns mitgetheilt werden und deren Form gerade so merkwürdig

Diatribe. ist. Die Eigenthümlichkeit der Diatribe, den ruhigen Verlauf der Gedanken mit Dialogen zu durchsetzen, wird hier weit über das aus Teles und Muson bekannte Maass hinausgeführt. Kaum sind wir einmal in der Lage ruhig der Entwicklung seiner Gedanken zu folgen: sehr bald stört er uns durch Fragen

Personen. und Antworten auf. Personen als Träger derselben zu finden fällt ihm nicht schwer: er entnimmt sie der eigenen Erfahrung, der Geschichte, der Mythologie (Achill und Agamemnon), der Lektüre älterer (platonischer und xenophontischer) Dialoge, und wo diese Quellen versagen, citirt er sich einen Ungenannten zur Unterhaltung, lässt auch wohl solche ungenannte und ganz allgemein charakterisirte Personen (Vater und Sohn I 26, 5) mit einander reden; befreundete Philosophen und Gegner, Sokrates und Diogenes, Chrysipp und die Akademiker müssen sich persönlich vor ihm verantworten oder sich doch wie Epikur und Theopomp von ihm apostrophiren lassen. Blosse Allgemeinheiten hält er für unfruchtbar, jede Lehre kann nur dann wirken wenn sie auf den einzelnen Fall angewandt wird (I 22): darum weilt er nicht lange in abstrakten Regionen sondern versetzt uns alsbald auf den

Protreptische Reden. concreten Boden des Dialogs. Er wählt in seinen protreptischen Reden[1]) diejenige Methode, für die Diogenes das Vorbild war, derselbe dem er vor Andern, auch vor Sokrates, eine »königliche« Stelle zuweist (III 21, 19). Ihm oder doch den

Selbstgespräch. Kynikern (I S. 445 ff.) entnahm er auch das Selbstgespräch, mit dem aber Epiktet viel mehr Ernst macht als einer der Früheren. Das »Rede mit Dir selbst« (λάλει σαυτῷ VI 4, 26) tritt bei ihm an die Stelle des »Erkenne Dich selbst«[2]). Auch Sokrates hatte sich, wie Epiktet meint, des Selbstgesprächs bedient (II 1, 32), aber nur als eines Surrogats wenn ihm die Gelegenheit fehlte mit Andern Gespräche zu führen. Ganz anders

1) Προτρεπτικῶν ὁμιλιῶν lautet der Titel seiner Diatriben in einer Handschrift, s. Schenkl, Berr. der Wiener Ak. 115 S. 446.

2) Menipp bei Lucian Dial. Mortuor. 2, 2 besteht noch auf dem Γνῶθι σεαυτόν.

Epiktet, der gerade, wo er mit Andern schon im Gespräch ist, plötzlich in das Selbstgespräch umspringt, jenen dadurch das Muster eines solchen vor Augen stellt (I 27, 7 ff. III 8). So bohrte sich der Dialog immer tiefer in das Innere des Menschen ein und es war am Ende nur ein weiterer Schritt auf demselben Wege, wenn auch die Gottheit mit in diesen Verkehr hineingezogen wurde und selbst das Gebet jetzt einen dialogischen Anflug erhielt (I, 10. III 24, 95 ff.).

Aufzeichnung seiner Reden. Es ist ein Beweis für den tiefen Eindruck, den die Reden Epiktets auf seine Hörer machten, dass nicht mehrere derselben auf den Gedanken kamen sie aufzuzeichnen. Aber das Reden galt ja dem Lehrer nichts, noch weniger das Schreiben; nur durch Handlungen sollte sich der Philosoph bewähren. Das Aufzeichnen hatte in diesem Falle auch seine besondere Schwierigkeit, die aus der formalen Zusammenhangslosigkeit der Reden entspringt. Inmitten einer und derselben Erörterung springt Epiktet ohne Weiteres von einem Dialog zum andern über, überhaupt nirgends ist ein Bestreben sichtbar Uebergänge zu machen, das Verhältniss der einzelnen Gedankenglieder durch Partikeln zu verdeutlichen. Dieses Geflimmer einzelner Sätze und Gedanken literarisch zu fixiren war keine verlockende Aufgabe. Wir begreifen daher dass allein Arrian sich bereit fand sie zu lösen. **Arrian.** Wenigstens hören wir nichts von Aufzeichnungen eines Andern; was uns sonst an Aeusserungen Epiktets bekannt wird, z. B. durch Gellius, kann, so weit es nicht aus eben jenem Werke Arrians stammt, auf mündlicher Ueberlieferung beruhen.

Vergleichung mit Xenophons Memorabilien. Es ist nicht ohne Interesse die Memorabilien des neuen Xenophon mit denen des alten zu vergleichen. Was dort die Regel ist dass die auftretenden Personen benannt sind, ist hier eine Ausnahme[1]). Die Aufzeichner der Epiktetischen und Musonischen Reden kannten eben ihr Publicum. Dieses Publicum war das Publicum eines Weltreichs; die Namen der Gesprächspersonen wären für dasselbe meist nur ein leerer Schall gewesen, mit

1) In wie fern dies für Muson später nachgeholt wurde, s. o. S. 245, 1. Um für Epiktet nur etwas entfernt Aehnliches zu finden, muss man schon zu der Altercatio Hadriani et Epicteti greifen (abgedruckt bei Fabricius Bibl. Gr. vol. XIII S. 557. Hamburg 1746), die aber wohl jenseits der Grenzen des Alterthums liegt.

dem sich keine weitere Vorstellung und daher auch kein weiteres Interesse verknüpfte, dem vergleichbar, welches in dem athenischen Publicum des vierten Jahrhunderts die Namen der Personen des sokratischen Dialogs erregten. Aber die Epiktetischen Reden fordern auch gar nicht eine nähere Bekanntschaft mit den auftretenden Gesprächspersonen: sie sind nicht wie die sokratischen aus deren eigenthümlichen Natur herausgesponnen, sondern, so sehr sie immer auf das Concrete und Einzelne dringen, ist es am Ende doch nur das Individuum in abstracto das sie behandeln und unter den verschiedenen Gesichtspunkten der Stoisch-Kynischen Moral beleuchten. Aus diesem Grunde, der künstlerisch betrachtet einen Nachtheil der Epiktetischen Reden bedeutet, haben dieselben doch eine universellere, räumlich und zeitlich ausgedehntere Wirkung gehabt als die sokratischen und, fügen wir hinzu, auch als die plutarchischen Dialoge.

Handbuch der Moral.

Es war ein seltsamer Irrthum dass man Epiktet zum Schriftsteller machen wollte, und vollends seltsam, dass man ihn für den Verfasser des aus den Diatriben excerpirten »Handbuchs«, der Moral hielt[1]). Epiktet und diejenigen, die

Verachtung aller Rhetorik.

vor ihm und nach ihm wie er dachten, glaubten ihre Verachtung aller Form und aller Rhetorik nicht deutlicher an den Tag zu legen als dadurch, dass sie sich aller schrift-

Gegensatz zu Dion, Favorin und Plutarch.

lichen Darstellung enthielten[2]). Der Gegensatz zu Dion, Favorin und Plutarch, den wir schon mehrfach beobachtet

1) Martha, Les moralistes S. 162 f. Vgl. auch o. S. 243,2. Ein solches Handbuch abzufassen, musste Arrian um so mehr das Bedürfniss empfinden als die Ordnung der Materien in den Diatriben durchaus nicht die sachgemässe war. In den Aufzeichnungen über Muson scheint man die Gespräche und Diatriben nach sachlichen Kategorien vertheilt zu haben (auf spätere Redaktion weist hier bes. die Parenthese ἦσαν γὰρ ἔτι τότε ἐν Συρίᾳ βασιλεῖς Ῥωμαίων ὑπήκοοι Stob. flor. 48, 67 = II S. 281, 16 Mein.). Bei Arrian dagegen bilden die einzelnen Gespräche und Diatriben der Regel nach je ein Kapitel für sich und folgen einander ohne sichtbaren Zwang. Man empfängt den Eindruck, dass sie so nach einander hingeschrieben sind, ohne vorherige Disposition, vielleicht im Anschluss, wenigstens zum Theil, an die Folge in der sie von Epiktet selber waren gesprochen worden. Der Fall würde dann ein ähnlicher sein, wie bei den Selbstbetrachtungen Marc Aurels und, um aus späterer Zeit ein Beispiel zu geben, bei den Pensees Pascals.

2) O. S. 242,1. 243,2.

haben[1]), erhielt hierdurch neue Nahrung. Die Dogmatiker standen gegen die Skeptiker, die Stoiker, kann man in gewissem Sinne sagen, gegen die Akademiker. Im Lärme dieses Kampfes ist es nur ein einzelner Ruf, der sich von Epiktets Seite her gegen die Abfassung und besonders gegen die kunstvolle Gestaltung von schriftlichen Dialogen erhebt (diss. II 1, 33 f.), deren Tradition nur in den direkt sokratischen Schulen, der kynischen und besonders der akademischen, festgehalten wurde, während die stoische sich in der Hauptsache an Diatriben genügen liess[2]). Es ist aber nicht bloss ein Kampf philosophischer Parteien, der sich hier abspielt; auch nicht bloss ein Kampf der Halben und der Ganzen, derer, die mit den Mitteln der Rhetorik der Philosophie dienen, und der Andern, die der Rhetorik ganz entsagt haben. Es ist ein Kampf zweier Zeiten. Für die alte Zeit treten Plutarch und seine Freunde ein: von der Höhe der bisherigen hellenischen Bildung schauen sie als Glieder einer aristokratischen Gemeinde mit Verachtung auf den Sklaven herab[3]), der allen Menschen ohne Unterschied sein Evangelium predigte; φιλοσοφία und φιλολογία fallen für sie zusammen. Gegen diese Bildungsphilosophen[4]) lehnte sich Epiktet auf, der keine andere Philosophie gelten liess als diejenige welche sich durch Thaten (ἔργοις) und nicht in Worten und Kenntnissen (λόγοις) offenbart.

Der Streit mag immer noch nur harmlos erscheinen. Der weitere Verlauf zeigt, dass er einer tieferen Bewegung entsprang: denn sonst hätte es nicht geschehen können, was doch schon Plutarch und Favorin erleben mussten, dass

---

1) O. S. 87, 2. 120, 2 u. 3. 122 f. 169, 11

2) Von den frühesten Stoikern sehe ich hier ab, weil es mit denen eine besondere Bewandtniss hat. Bemerkenswerth ist dagegen, dass zwei Stoiker wie Panaitios und Poseidonios, die beide auf Schönheit der Form Werth legten und von denen der erstere überdies eingehende Studien über die Literatur des Dialogs gemacht hatte, nie bis zur Composition von Dialogen fortgeschritten sind (I S. 415 f.), wohl aber Antiochos und Dion (I S. 420 f.) die sich somit auch hierin als Akademiker bewähren.

3) Man vgl. die Art wie Epiktet in Favorins Dialog behandelt wurde o. S. 122 f. Nur ein Sklave Plutarchs wurde für würdig gehalten mit ihm zu disputiren. Zwischen Nikopolis und Chaironeia bestand kein geistiger Verkehr.

4) Ein moderner Kyniker sagt »Bildungsphilister«.

Männer der umfassendsten Bildung und der feinsten Cultur dem Verächter der Bildung und Cultur huldigten und Bewunderer Epiktets wurden[1]). Vollends in das rechte Licht wird dieser Streit gerückt durch das Eintreten der Christen in denselben, die sich auf die Seite des Philosophen von Nikopolis stellten und dessen Diatriben den Vorzug selbst vor den platonischen Dialogen gaben[2]). So erkennen wir deutlich, dass es die Anfänge eines weltgeschichtlichen Kampfes sind, dessen Wirkungen sich auch auf dem Gebiete des Dialogs bemerkbar machen.

Nicht geringere geschichtliche Bedeutung als diese Symptome einer Trennung der antiken Lebens- und Weltanschauungen haben diejenigen welche auf eine Annäherung eben derselben unter einander deuten, da sich in ihnen die spätere Vereinigung aller lebenskräftigen Elemente der alten Philosophie zum Kampfe gegen das Christenthum ankündigt. Die römische Luft ist solchen Vereinigungen von jeher günstig gewesen; neben der Reichsreligion bildete sich auch eine Reichsphilosophie heraus, von der die Einzelnen mehr oder minder angehaucht sind. Als einer ihrer Vertreter auf dem Juncus. Gebiete des Dialogs mag auch Juncus gelten. So ganz in der Luft über aller Chronologie, wie man gewöhnlich anzunehmen scheint, schwebt seine Person nicht; wir können sie ungefähr bis in diese Zeit verfolgen, allerdings nur durch schwache Spuren geleitet. Zu früh wird man diesen griechisch schreibenden Römer[3]) nicht ansetzen wollen: dagegen

1) Man wird an die Huldigungen erinnert, die die aristokratische Gesellschaft des Ancien Régime Benjamin Franklin darbrachte. Denn auch diese waren ein Symptom der unwiderstehlich hereinbrechenden neuen Zeit.

2) So Origenes c. Cels. VI c. 2, der dort auch sagt, dass Epiktet in aller Händen sei, Platon dagegen nur ἐν χερσὶ τῶν δοκούντων εἶναι φιλολόγων.

3) Sein Römerthum folgt daraus, dass er von Ἑλληνικὴ ἱστορία spricht (Stob. flor. 117, 9 = IV S. 93, 18 Mein.); bestätigt wird es durch Θεμιστοκλέα τὸν Ἀθηναῖον (ebenda S. 91, 30). Auch Ξενοφῶν ὁ φιλόσοφος (a. a. O. 115, 26 = IV S. 74, 18 M.) scheint auf einen römischen Dilettanten in der Philosophie zu deuten. Die πόλις (a. a. O. 116, 49 = IV S. 85, 4 M.) ist daher Rom und εἰς τὸν ἀριθμὸν τῶν φυλετῶν ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ (a. a. O. 116, 49 = IV S. 85, 5 M.) auf die comitia tributa zu beziehen (s. u. S. 253, 2).

passt er vortrefflich in die Gesellschaft des Sextius, Muson und Favorin (o. S. 242, 3); mit den beiden letzteren ist ihm auch das Thema seiner Schrift »vom Alter« gemeint[1]). Jedenfalls dürfen wir in der Zeit auch nicht zu weit herabgehen, da die Betheiligung an Volksversammlungen und zwar an solchen, die auf dem Markte stattfinden und nach Stämmen geordnet sind, in Juncus' Schrift noch als etwas Regelmässiges im Leben eines Mannes erscheint, worein nur das Alter störend eingreift[2]). Eine bestimmte Person vermögen wir unter dem Namen nicht mehr zu erkennen[3]).

Philosophisch scheint er durch einen überschwänglichen Platonismus charakterisirt zu sein, der auch die sokratische Männerliebe nicht verschmäht[4]): doch guckt, wo er von den wechselnden Perioden der Welt spricht, die deren Auflösung in Wasser und Feuer herbeiführen[5]), der stoische Pferdefuss hervor: man wird daher wohl in ihm einen Nachzügler Posidons erblicken dürfen. Demgemäss geht auch sein dialogischer Aufschwung nicht hoch: Rede steht gegen Rede, der kurzen Anklage des Alters antwortet die längere Lobpreisung desselben, es ist kein intimes Gespräch unter vier Augen sondern Nachzügler Posidons.

1) Favorin περὶ γήρως. Muson τί ἄριστον γήρως ἐφόδιον; (Stob. Flor. 117, 8 = IV S. 87, 24 Mein.).

2) Stob. flor. 116, 49 = IV S. 83, 31 ff. M: εἴτε δὲ θαρρήσει προελθεῖν εἰς τὴν ἀγοράν, γέλωτα δὲ ὁρῶσι παρασκευάζει, βλέπων τε οὐκ ἀκριβὲς καὶ βοώντων οὐκ ἀκροώμενος, καὶ πειρώμενος ἑαυτὸν διακομίζειν καταπίπτων σφαλλόμενος, θλίβειν λεγόμενος καὶ ἀφανίζειν τὸν κοινὸν τῆς πόλεως ἀέρα· οὔτε γὰρ εἰς τὸν ἀριθμὸν τῶν φυλετῶν ἐν ἐκκλησίᾳ παρὼν τάττεται κτλ. Schon die ἀγορὰ als Platz der Ekklesie spricht dagegen, dass hier Athen gemeint ist, s. Hertzberg, Griechenl. unt. d. Röm. I 309, 48. Ueber die Gliederung nach Phylen s. Saliet, Zeitschr. f. Numism. III 387 f. Danach sind vielmehr comitia tributa anzuerkennen, über die s. Mommsen, Staatsr. III 1, S. 397, 3. 401, 2 über ihre Dauer ebenda S. 345 ff. Marquardt, Staatsverw. I² S. 141 ff.

3) Verschiedene Träger desselben verzeichnet Nipperdey Opusc. S. 449. Hertz zu Gell. V. 13, 6.

4) Stob. flor. 115, 26 = IV S. 72, 24 Mein. Indessen verräth die Umdeutung derselben in eine väterliche (προσιόντα καθάπερ υἱὸν ἀσπάσεται) vielleicht den Römer und muthmaasslichen Zeitgenossen Plutarchs (o. S. 230 f.).

5) Stob. flor. 121, 35 = IV S. 149, 21 ff. Mein. Platonisch ist nur wieder, dass dieser Wechsel nicht zu Folge einer Naturnothwendigkeit sondern κατὰ γνώμην τοῦ ποιήσαντος θεοῦ geschehen soll.

ein Reden vor einer zuhörenden Versammlung[1]) und die Personen sind nur so weit charakterisirt als für die ihnen zugetheilten Rollen erforderlich ist, der Gegner des Alters ist ein junger, sein Anwalt ein alter Mann[2]).

Den fleissigen Leser Platons merken wir in Juncus auch an der Methode, indem er die Vergleichung von Jugend und Alter kurzer Hand durch Gegenüberstellung von Bildern Beider abmacht[3]). Solche Bilder waren damals ein beliebter Schmuck mit dem die Philosophen nicht minder als die Rhetoren ihre Schriften zierten[4]). Zu einem selbständigen Werke herausgearbeitet tritt er uns entgegen in dem »Gemälde« des angeblichen Kebes. Diese Allegorie des Lebens, des tugend- und des lasterhaften, wird gegeben in Form der Erklärung eines vor dem Kronostempel aufgestellten Bildes; der Erklärer ist ein alter Mann, die Hörer sind das Heiligthum besuchende Fremde, einer von diesen erzählt das Gespräch.

Das Gemälde des Kebes.

1) Stob. flor. 115, 26 = S. 74, 23 Mein. 117, 9 = S. 93, 4 M. vgl. Hense Teletis rell. S. LXXIII Anm.

2) Eine gewisse Aehnlichkeit der Composition mit Ciceros Cato ist nicht zu verkennen. Dazu kommt die Berufung auf den ἀνὴρ φιλόσοφος διδάσκων ἡμᾶς (Stob. flor. 117, 9 = S. 92, 5 M.), die mit Catos Hinweis auf Nearchus als seinen Gewährsmann (Cato maj. 41) verglichen werden kann. Im Uebrigen gehen die beiden Schriften so weit auseinander, dass die eine nicht für die Quelle der andern gelten kann: Schlottmann, Ars dialogor. componend. quas vicissitud. apud Graecos et Roman. subierit S. 44, 4. Hense Teletis rell. S. LXXIII Anm. Rich. Heinze, Rh. Mus. 44, 516 Anm. Dass ein Römer die Schrift seines berühmten Landsmanns über denselben Gegenstand kannte und gelesen hatte, versteht sich von selber.

3) Stob. flor. 117, 9 = IV S. 91, 12 ff. Mein. Trotzdem Juncus von εἰκόνες spricht, wie Platon im Gorg. p. 493 A ff., lehnt er sich doch mehr an die Rep. II 360 D. 361 D, da dort die Bilder (ἀνδριάντες) des Gerechten und Ungerechten ebenfalls behufs einer Vergleichung angefertigt werden. In diesem Zusammenhang ist mir daher nicht wahrscheinlich, dass auch hier Prodikos' bekannte Allegorie das Vorbild gewesen sei. Es kommt dazu, dass die letztere nicht sowohl ein Bild als eine Erzählung gibt. Sonst könnte diese Ansicht sich darauf berufen, dass kurz vorher Juncus selber bewundernd auf Prodikos, wenn auch ohne ihn zu nennen, hingewiesen hatte (S. 90, 29 ff.). Auf der andern Seite fällt aber wieder ins Gewicht, dass Juncus' Meinung, die Methode mit Bildern zu operiren sei eine abkürzende (σύντομος καὶ εὐθεῖα ὁδὸς S. 91, 12), durchaus der platonischen entspricht (Phaidr. p. 246 A).

4) I S. 371 ff. Prächter Cebet. tab. S. 83 ff. Norden Fleckeis. Jahrb. Suppl. XVIII S. 344 f.

In diesen kleinen Behälter münden die verschiedensten Philosophien, wie längst nachgewiesen ist [1]). Wichtiger war festzustellen dass es dem Verfasser hauptsächlich darum zu thun ist zwei Strömungen sichtbar zu machen, eine parmenideisch-pythagoreische und eine kynisch-sokratische. Die letztere ist in der Gesammtheit der ethischen Anschauungen nicht zu verkennen [2]). Die erstere vermögen wir hiervon nicht deutlich zu unterscheiden; dass sie vorhanden ist, verbürgt uns die Gestalt dessen, der als letzter Gewährsmann der Mittheilungen im Hintergrunde des Dialogs steht [3]). Der Charakter des historischen Kebes, der von Philolaos zu Sokrates übergegangen war, der auch in der sokratischen Umgebung den Pythagoreer

Philosophische Strömungen.

Charakter des historischen Kebes.

1) Das Nähere findet man natürlich bei Prächter, Cebetis tabula quanam aetate conscripta esse videatur.

2) An sich könnte man dieselben freilich auch für stoisch halten. Da aber die Dialektik zur Ψευδοπαιδεία gezählt wird (c. 13), so geht dies nicht an, trotz Prächter S. 56 ff. Ein Stoicismus ohne Dialektik ist nicht der rechte alte, sondern der spätere kynisirende, wenn nicht geradezu Kynismus.

3) Ἀνὴρ ἔμφρων καὶ δεινὸς περὶ σοφίαν, λόγῳ τε καὶ ἔργῳ Πυθαγόρειόν τινα καὶ Παρμενίδειον ἐζηλωκὼς βίον c. 2. Gegen den Pythagoreismus darf man nicht geltend machen, dass c. 13 zur Ψευδοπαιδεία gerade solche Disciplinen gerechnet werden, welche die älteren Pythagoreer eifrig pflegten, Musik, Mathematik u. dergl. Gemeint ist eben der spätere Pythagoreismus eines Sextius und ähnlich Denkender. Vgl. auch vor. Anm. Eine parmenideische Spur hat man in c. 29 gefunden und, obgleich Prächter S. 27 f. sie für irreleitend hält, gewiss mit Recht: denn zugegeben, dass auch von andern Philosophen ἐπιστήμη und δόξα so schroff von einander geschieden wurden, so ist es doch nach dem Generalbekenntnisse, das in den aus c. 2 angeführten Worten liegt, ganz richtig diese Scheidung hier auf Parmenides zurückzuführen. Parmenides erscheint übrigens hier nicht sowohl als Eleate, wie als Pythagoreer — eine Auffassung, die wie es scheint zuerst von Kallimachos aufgebracht wurde, dann von Sotion festgehalten, und die uns auch bei Strabon und schliesslich den Neuplatonikern wieder begegnet (die Belege bei Zeller I⁴ 508,1). Der Richtung der späteren Philosophie entsprechend sollte wohl auch der alte Naturphilosoph zu einem ethischen Philosophen gestempelt werden. Was ihn als solchen charakterisirte, war nach Diog. L. IX 21 (Sotion?) die ἡσυχία (vgl. hiermit die Schilderung des Parmenides bei Platon Theaitet p. 183E; da die Skeptiker sich mit den Eleaten berührten, mag auch deren ἡσυχίη in Timons Versen bei Sext. Emp. adv. dogm. V 1 verglichen werden). Nun hat Prächter S. 39 gezeigt, dass auch Kebes' sittliches Ideal die Seelenruhe war. Wenn er aber daraus auf dessen Stoicismus schliesst, so kann man jetzt hierin vielmehr eine Bestätigung dafür sehen, dass er der parmenideisch-pythagoreischen Richtung folgte.

nicht verleugnet, schien dieses pythagoreisch-sokratische Zwitterwesen zu fordern[1]). Daher verleugnet sich dasselbe auch in der äussern Form nicht. Die dialogische Darstellungsweise bringt den sokratischen Charakter zum Ausdruck, dem zu Liebe auch einige Flicken aus platonischen Dialogen aufgesetzt sind[2]). Auf die Allegorie erheben in gleicher Weise Pythagoras, Parmenides und die Kyniker Anspruch[3]). An

1) Auch der Titel einer anderen der bei Diog. Laert. II 125 und Suidas dem Kebes beigelegten Schriften, Ἑβδόμη, scheint auf pythagoreische Zahlenmystik zu deuten. Dass unser Πίναξ etwa einer andern Schriftenreihe angehört, als die dort genannte Schrift desselben Namens, braucht man um der bei Suidas hinzugefügten Worte willen, ἔστι δὲ τῶν ἐν ᾅδου διήγησις, nicht anzunehmen. So falsch die Erklärung ist, so ist ihr Entstehen doch einigermaassen begreiflich, da c. 2 und 30 von denen die Rede ist, die noch vor dem Thor des Lebens stehen, sich also dermalen noch im Hades befinden, und auf diese sich zunächst das Auge der Betrachter wendet (c. 1).

2) Hierher gehören auch die Reminiscenzen aus dem Eryxias (C. C. Müller Philol. Rundschau IV. 1884 S. 1422). Susemihls »jedenfalls« (Al. L. I 26 Anm.) ist aber etwas zu zuversichtlich. Vgl. auch Prächter S. 44. Zugegeben aber dass wirklich dieser pseudo-platonische Dialog nachgeahmt ist, so folgt daraus beiläufig, dass unser »Gemälde« nicht schon der früheren Alexandrinerzeit angehört (an der auch Susemihl Al. Litt. II S. 657 f. noch festhält), in der der Eryxias kaum schon genugendes Ansehen hatte um Nachahmer anzulocken, sondern einer späteren Periode wie das erste Jahrhundert n. Chr. sein würde.

3) Von den Pythagoreern stammt die Unterscheidung der beiden Wege, dessen auf dem wir durch die Tugend zur Glückseligkeit gelangen und des hiervon abweichenden, und zum Theil deren nähere Beschreibung: s. d. Stellen bei O. Jahn zu Persius S. 155 f.; auch Prächter S. 26 f. 90. Gegen des letzteren Bemerkung, dass dieselbe Unterscheidung sich auch sonst oft genug und nicht bloss bei Pythagoreern findet gilt wieder was o. S. 255, 3 hinsichtlich einer parmenideischen Spur gesagt ist. Aber auch das glänzende Eingangsthor des parmenideischen Gedichts hat in seiner Δαίμων, in den Ἡλιάδες κοῦραι, die dem Philosophen beim Aufsteigen zur Δίκη und Ἀλήθεια geleiten, Elemente die man noch in dem Mosaik unseres Gemäldes wiederzuerkennen glaubt. Endlich scheint an kynischen Mustern dem Verfasser der Gedanke gekommen zu sein, dass er nicht bloss eine Allegorie darstellen, sondern dieselbe als bereits auf einem Bilde dargestellt fingiren wollte. Beschreibungen von Gemälden gab es genug, ebenso wenig fehlte es an allegorischen Darstellungen, seltener war wie es scheint die Vereinigung beider, obgleich die Künstler selber dazu längst die Anregung gegeben hatten (Prächter S. 84 ff.). Mir ist in dieser Hinsicht ein Seitenstück zu unserem »Gemälde« nur aus

die Denk- und Anschauungsweise der beiden ersteren soll uns wohl auch die Scenerie mahnen, wenn sie uns vor ein Heiligthum des Kronos führt[1]). Dürften wir in diesem Gotte ohne Weiteres den römischen Saturn sehen — und bei der geringen Verbreitung die der Cult des griechischen Kronos hatte ist dies nicht unwahrscheinlich — so würde dies ein weiterer Fingerzeig für die Abfassungszeit unseres Dialogs sein[2]), dessen wir indessen nach dem Bisherigen nicht bedürfen[3]).

Sokratik und Pythagoreismus.

Der Dialog entsprang inhaltlich und formell einer Verbindung kynisirender Sokratik mit dem Pythagoreismus. Nur grob und äusserlich scheint eine solche schon früher einmal durch Diodor von Aspendos herbeigeführt worden zu sein (I S. 441, 1). Häufiger wird sie erst in der Römerzeit, wo Varro ihr namhaftester Vertreter ist[4]). Doch erscheint

Varros Saturae Menippeae bekannt (Sesqueulixes fr. 1. II. Riese). In viel späterer Zeit haben wir in dem spanischen Dialog über die Malerei, den Justi, Velasquez I. S 83 ff. übersetzt hat, etwas Aehnliches.

1) Was der Tempel gerade dieses Gottes hier soll, diese Frage hat man sich, soviel ich sehe, gar nicht vorgelegt; sie wird um so dringender als nicht bloss der Dialog vor diesem Tempel spielt, sondern auch das Gemälde demselben Gotte gewidmet ist. Die Darstellung desselben muss also irgendwelche Beziehung zu diesem Gotte haben, wie das Bild Italiens zum Tempel der Tellus bei Varro de re rust. I 2, 1. Diese Beziehung kann darin bestanden haben, dass das Gemälde den Weg zur Glückseligkeit zeigt, Kronos aber der Herrscher eines glückseligen goldenen Zeitalters ist. Als solcher wurde er namentlich in orphisch-pythagoreischen Kreisen gefeiert, wie die Schilderung Pindars lehrt. Für unsern Zweck ist noch bemerkenswerth, dass auch der eleatische Fremdling bei Platon Polit. p. 269 A ff. ihn in derselben Eigenschaft verwendet hat. Nun klärt es sich auf, weshalb der parmenideisch-pythagoreische Weise unseres »Gemäldes« nicht bloss das Gemälde dem Gotte gewidmet, sondern auch dessen Tempel überhaupt erst gegründet haben soll. Ueber Beziehungen der Kyniker zu Kronos s. F. Dümmler, Akademika S. 242 f. Seine Vorliebe für die Philosophen gibt Kronos zu erkennen bei Julian, Cäsares p. 317 B. Marc Aurel hält sich an ihn ebenda 335 D.

2) Man denke auch an das Hervorholen und die Umbildung des Kronos-Mythos bei Plutarch de facie 26 p. 940 F ff. def. or. 18 p. 419 E f. Kronos ist der Gott der Armen und der Sklaven, wie namentlich Lucians auf ihn bezügliche Schriften lehren, und dies konnte ihn damals in der Literatur wie in der Philosophie wohl zu Ehren bringen.

3) Susemihls Bemerkungen (A. L. II 657 f.) gegen Prächter sind ohne Bedeutung. Vgl. noch o. S. 256, 2.

4) Aus späterer Zeit mag noch auf den Kyniker hingewiesen werden,

der Pythagoreismus bei diesem wie bei Nigidius Figulus, Alexander Polyhistor und Andern noch mit altpythagoreischer Polyhistorie belastet. Diesen Ballast hat er bei Sextius und seinen Nachfolgern abgeworfen, denen sich daher ganz passend unser Pseudo-Kebes anreiht. Wie einer der Typen der Zeit, Apollonios von Tyana, der neue Pythagoras, wenn der Darstellung des Philostratos zu trauen ist, sich gern dialogisch mittheilte, so hat auch Kebes versucht pythagoreische Heiligkeit und Würde mit der Lebendigkeit des sokratischen Gesprächs zu verbinden. Man mag ihn sich daher als einen Zeitgenossen etwa des Musonius denken, bei dem man auch Kynismus und Pythagoreismus verbunden gefunden hat (Zeller Phil. d. Gr. IIIa³ S. 735) wie er denn auch, allerdings für einen besondern Fall, Pythagoras, Sokrates und Krates als gleichwerthige Philosophenideale zusammenstellt[1]): mit demselben Musonius stimmt er auch in der Schätzung des Werthes überein, den Reichthum und dergleichen für die menschliche Glückseligkeit haben d. h. er zeigt sich hier maassvoller als die echten urwüchsigen Kyniker[2]). So würde ein Unbekannter das Andenken des Kebes ungefähr zur gleichen Zeit erneut haben, da Plutarch dessen Freund Simmias ebenfalls durch einen Dialog verherrlichte (o. S. 149 ff.).

Apollonios von Tyana.

Was er damit geleistet hat, ist wenig. Der Dialog gehört in die Kategorie der Tempeldialoge (I S. 558, 3. II S. 198). Die Personen sind ohne Charakteristik. Mit der dialogischen Form wird es scheinbar sehr ernst genommen, so dass auch der mythische Theil des Ganzen, die Darlegung der Allegorie, derselben unterliegt und nur durch Frage und Antwort vorwärts schreitet. Indessen ist dies doch nur ein Ausfragen des Alten durch den Fremden. Im zweiten Theil (von c. 36 an) wird dann allerdings der Spiess umgekehrt und der Alte beginnt mit dem Fremden über ein sokratisches Thema eine sokratische Katechese. Aber auch hier ist nichts

der sich bei Athen. IV 157 D zu den Grundsätzen der Pythagoreer bekennt.

1) Stob. flor. 67, 20 = III S. 3, 28 Mein.

2) Namentlich c. 39 Schl. Dazu die Erörterung von Prächter S. 50 f. Ueber Muson o. S. 245, 1. Da Pseudo-Kebes die Lehre des Prodikos von der Relativität der Güter zu Hilfe nimmt, so mag noch Juncus verglichen werden o. S. 254, 3.

als die gute Absicht zu loben. Der Verfasser vermag weder pythagoreisch zu schwärmen noch sokratisch zu denken: sein Werk ist ein Erzeugniss der plattesten Popularphilosophie ohne Geist und ohne Empfindung weder gesunde noch kranke. Man muss sich wundern, dass es schon bei Lucian sich eines gewissen Ansehens erfreute [1]. In dessen Zeit mag es uns daher hinüberleiten.

---

b) Die Zeit Hadrians und seiner nächsten Nachfolger.

Wie anders waren die Zeiten geworden! Die Männer, die mit ihren Namen oder mit ihren Personen zur Zeit der Julier und Flavier in der Opposition gegen das kaiserliche Regiment gestanden hatten, Cato und Brutus, Thrasea Pätus und Helvidius Priscus, wurden jetzt die Ideale, zu denen sich auch die Regierenden bekannten [2]. Und ebenso gewannen in Kunst und Wissenschaft jetzt grösseren Einfluss diejenigen, die bis dahin zürnend und scheltend bei Seite gestanden hatten, und eine kynische Strömung mehr und mehr anschwellend verbreitete sich weit über ihre ursprünglichen Ufer. Auch entlegene Gebiete wurden von ihr ergriffen. Alle Rhetorik hatte im Sinne der Kyniker Epiktet von sich abgelehnt: jetzt wurde er selbst von einem der glänzendsten Vertreter der damaligen Rhetorik der grösste aller Stoiker genannt [3]. Derselbe war mit den Kynikern ein Feind grammatischer Quisquilien und hohler Vielwisserei: jetzt findet sich auch ein Grammatiker und Polyhistor [4], noch dazu ein Schüler von Epiktets altem Gegner Favorin, Gellius der Umschwung. Gellius.

1) De merc. cond. 42. Rhet. praec. 6 f.

2) Marc Aurel I 14. Der göttliche Julius wird seiner Würde entsetzt und philosophische Heilige treten an seine Stelle (Marc Aurel VIII 3). Dass dies durch kaiserlichen Mund geschehen konnte, bezeichnet deutlich, wie nichts sonst, den Bruch mit der Tradition. Das Diogenes-Ideal hatte über das Alexander-Ideal definitiv gesiegt (o. S. 75 ff.). Dies ist allmählig geschehen. Bei Hadrian (s. u.) scheinen sich wie bei seinem Günstling Arrian beide noch die Wage gehalten zu haben (vgl. auch Nissen, Rh. M. 43, 245) vgl. noch Lucian Dial. Mort. 13 (bes. nach 12).

3) Von Herodes Atticus bei Gellius I 2, 6.

4) Ueber Gellius' Stellung zur Polyhistorie vgl. auch Nietsche, Rh. Mus. 23 S. 643 f.

bereit ist dem Weisen von Nikopolis zu huldigen. Und wie um zu zeigen, dass diese Huldigung nicht bloss der bedeutenden Persönlichkeit Epiktets galt, hat derselbe Gellius auch einen Kyniker viel geringeren Schlags den von Lucian verhöhnten Peregrinus Proteus häufiger Besuche in seiner Hütte ausserhalb der Mauern Athens für werth erachtet (N A XII 11 vgl. VIII 3). Epiktets Diatriben von Arrian sind ihm zur Hand, er citirt Aeusserungen Musons: man kann sich des Gedankens kaum erwehren dass seine »Attischen Nächte« eine Frucht desselben Zweiges der Literatur sind.

Attische Nächte.

Neben den Lesefrüchten eines Polyhistors enthält dieses Werk Gespräche und diese Gespräche sind die denkbar buntesten ob man auf die Personen, den Ort oder den Inhalt und die Methode sieht. Behandelt werden grammatische rhetorische philosophische Fragen; im Mittelpunkt der Unterhaltung stehen namhafte Männer wie Herodes Atticus, Fronto, T. Castricius, Apollinaris, Valerius Probus, Taurus, Favorin u. A., bisweilen sind die Personen nur allgemein bezeichnet (seniores homines et eruditi XV 4. Gellius und quispiam Latinae linguae litterator XVI 6 u. ö.); bald befinden wir uns in Athen bald in Rom, in den Bibliotheken, in Buchläden, im Krankenzimmer, auf dem Markt, vorm Kaiserpalast, dann wieder auf dem Lande, in attischen oder italischen Villen, am Meeresstrand bei Ostia, auf der Reise nach Delphi in Lebadeia, nächtlicher Weile auf dem Schiff bei Sternenschein, den Anlass geben ausserdem die Uebungen der Schule, Festtage, Symposien u. dergl.; einmal wird ausdrücklich angegeben dass das Gespräch nach sokratischer Art geführt wurde (IV 1). Nur durch diese Mannichfaltigkeit unterscheiden sich diese Aufzeichnungen von denen über Muson und Epiktet so wie durch die stärker hervortretende Beziehung auf die Person ihres Verfassers, die ihnen den Charakter von autobiographischen Fragmenten gibt. Im Uebrigen müssen sie als Diatriben gelten und Gellius ist für uns der erste, vielleicht der einzige unter seinen Landsleuten, der es gewagt hat diesen Literaturzweig auf römischen Boden zu verpflanzen. Dies verleiht nicht bloss ihm selber eine gewisse Bedeutung auch in der Literaturgeschichte, die man ihm gänzlich hat versagen wollen [1]) sondern auch die Gewalt

[1]) Lacour Gayet, Antonin le Pieux et son temps S. 319.

der kynisch-stoischen Strömung tritt darin vor Augen dass sie vermochte sich dieses neue Bett zu graben. Sie war durch nichts mehr aufzuhalten.

Die Götter zu verhöhnen war durch die Ueberlieferung der Schule gegeben; aber so frech als in dem Pamphlet des Oinomaos von Gadara ist dies kaum jemals geschehen. Man muss nur bedenken wie man damals daran arbeitete den Gott zu Delphi zu neuem Ansehen zu bringen: Plutarch hatte sich in seinen Dienst gestellt, auch die Kaiser wie Hadrian und die Antonine wirkten in derselben Richtung. Und nun setzt dieser Orientale den in mancher Hinsicht vornehmsten Gott der Hellenen auf die Anklagebank: in seiner »Entlarvung der Gaukler« (Γοήτων φωρά)[1]) behandelt er ihn als den obersten aller Betrüger[2]) und hält ihm Schritt für Schritt auf Grund der einzelnen Orakel seine Sünden nicht anders vor als Cicero dem Antonius auf Grund von dessen Schreiben an Hirtius und Cäsar (I S. 458, 2). Es ist eine Anklagerede, keine Predigt: das dialogische Element der Diatribe ist durch die polemische Leidenschaft nur noch mehr hervorgetrieben worden, so dass man das Ganze ein stetes und lebhaftes Zwiegespräch mit dem wahrsagenden Gotte genannt hat[3]). Die Form erinnert, durch die hastigen, sich drängenden, fast überstürzenden Fragen, an Epiktet, indessen die Gesinnung ist eine andere, mehr gehässig und bitter; aber auch mit der Menippea lässt sich die Schrift nicht vergleichen weil die Komik fehlt[4]). Sie trägt eben einen Charakter für sich, wie man sich überhaupt daran gewöhnen muss dem Kynismus unter immer neuen Formen zu begegnen.

Oinomaos.

Es wäre wunderbar wenn von dieser in der Luft liegenden Denkweise nicht auch der jedem Eindruck zugängliche Geist Hadrians berührt worden wäre. Die Nachricht, dass er in engster Freundschaft mit Epiktet gelebt, ist freilich nicht ganz glaubwürdig[5]); sie gänzlich bei Seite zu lassen haben wir aber

Hadrian.

1) J. Bernays Lucian nnd die Kyniker S. 35 f. Buresch Klaros S. 43 f. 62 ff. 76 f.

2) Vgl. hierzu eine Bemerkung o. S. 191, 3. Nur nebenber werden auch die stoischen Apologeten der Orthodoxie abgefertigt (Mullach fragm. philos. II S. 380 ff.). Vgl. hierzu I. Bruns Rh. Mus, 44 (1889) S. 374 ff.

3) J. Bernays a. a. O.

4) Dies scheint mir I. Bruns a. a. O. S. 388 übersehen zu baben.

5) Spartian, Hadrian 16. Zeller III 1³ 738, 3.

doch auch kein Recht[1]). Manches in seinem Wesen erinnert an den Kynismus, wenn auch nicht immer an die verklärte Art desselben, die Epiktet vertrat: so wenn er auf Mässigkeit und Zucht im öffentlichen Leben drang, wenn er sich der Sklaven annahm, war er auf seine Weise ein Protreptiker der zur Tugend ermahnte; indem er eine archaisirende Richtung in Kunst und Wissenschaft förderte, befand er sich so gut wie Varro mit dem Kynismus im Einklang, der von der überfeinen Cultur der Gegenwart ein Zurückgehen auf die einfacheren natürlicheren Zustände einer früheren Zeit forderte; seinen Körper unterwarf Hadrian einer Abhärtung, an der kein Kyniker etwas aussetzen konnte; auch das Kostüm der Schule verschmähte er nicht, wie seine Neuerung hinsichtlich des Barttragens zeigt, vollends in der Tadelsucht und der boshaften Zunge nahm er es mit jedem Mitgliede der Zunft auf, besonders wenn es sich darum handelte die Philosophen und Gelehrten zu ärgern. Dabei war er eine dialogische Natur, die mit jedem, auch dem Geringsten, gern im Gespräche anband[2]); in wie weit dies etwa seine »sermones« noch wiederspiegelten, wissen wir nicht[3]). Es wäre auch nicht das erste Mal dass mit dem Kyniker in einer und derselben Person sich der Sophist vereinigte[4]), der denn in Hadrians Wesen viel stärker hervortritt und darum den Blicken sich von jeher dargeboten hat. Sein Kynismus hat auf diese Weise ein grundverschiedenes Ansehen bekommen von dem tiefern und reinern Marc Aurels.

Marc Aurel. Hinter allem Bemühen Hadrians alles Wissen, die gesammte Cultur der Zeit, ihr geistiges Leben in sich aufzunehmen merkt man doch an der Art, wie er mit den Gelehrten und Philosophen seiner Zeit umsprang, ein Gefühl für die Werthlosigkeit aller blossen Vielwisserei, man merkt an

1) Zu erinnern ist, dass Arrian der Schüler Epiktets, der Verfasser der Diatriben, bei Hadrian in hoher Gunst stand (Nissen Rh. M. 43, 238)

2) Spartian 20. Erinnerungen hieran, freilich sehr vager Art und erst spät fixirt, liegen vielleicht noch den Nachrichten über seine Verhandlungen mit Secundus zu Grunde (bei Mullach fragm. philos. II S. XXVII).

3) Charis. II p. 209, 12 ff. Dem lateinischen »sermones« würde ὁμιλίαι entsprechen, was ein Titel auch der Epiktetischen Diatriben war.

4) I S. 378 ff. 439 f.

der Unruhe, die ihn hierhin und dorthin treibt, dass die Vielgeschäftigkeit ihn nicht befriedigt. Diese Stimmung ist zum Durchbruch gekommen bei Marc Aurel, der in Folge davon als der rechte Gegensatz zu Hadrian erscheint. Aus manchen seiner Aeusserungen glaubt man schliessen zu dürfen, dass er sich dieses Gegensatzes bewusst war: wenn Hadrian den Magiern und Theurgen in die Hände fiel, so dankt Marc Aurel seinem Lehrer Diognetos, der ihn hiervor bewahrt habe (I 6); jener duldete keinen Widerspruch, Marc Aurel freut sich, dass er gelernt habe freimüthige Aeusserungen zu ertragen (a. a. O.). Dem Gefallen, das Hadrian an zierlichem und pointirtem Ausdruck findet, steht das Gebot gegenüber die Gedanken nicht zu verzieren und hübsch zu machen (III 5). Was für den Einen vor Allen charakteristisch ist, die περιεργία, ist dem Andern verhasst (III 4). Einer der Heiligen Marc Aurels ist Heraklit, den er mit Diogenes und Sokrates in einer Reihe nennt[1]). Der Grund hierfür war schwerlich bloss die Predigt über die Vergänglichkeit alles Irdischen, die so mächtig aus der Schrift des ephesischen Philosophen hervordrang[2]), sondern mehr und vor Allem das Warnen vor eitler Vielwisserei[3]): nur in einer Erkenntniss beruht das Heil und diese vermag der Mensch nur aus sich selber zu schöpfen[4]).

Vergleichung mit Hadrian.

Damit war für Marc Aurel der Weg gewiesen; nur dass er nicht wie Heraklit bloss bei sich selbst in die Schule ging sondern auch sich selbst zum alleinigen oder Hauptgegenstand der Forschung machte. Wie die ganze Zeit, von einem sentimentalen Drange erfüllt, in Kunst Wissenschaft und Leben wieder der Natur zustrebte, so verachtete er den äussern Schein um in des Wesens Tiefe zu trachten[5]): beide

1) VIII 6. VI 47.

2) Heraklit kann als Vorbild der Predigt des Alterthums gelten auch hinsichtlich des Stils: s. o. S. 153, 2.

3) Fr. 16 u. 17 Byw.

4) Fr. 80. Dazu Schusters Erläuterung S. 62, 1.

5) Nicht Alexander wollte er sein sondern Diogenes: VIII 3. Der Schein ist ihm sogar bei Sokrates verdächtig: VII 66, welche Stelle ich anders verstehe als C. Fr. Hermann De Aeschinis Socrat. rell. S. 26. (Aehnlich das Urtheil über Sokrates bei Lucian Dial. Mort. 21, 2.) Vgl. hierzu wie er I 7 verpönt das φαντασιοπλήκτως τὸν ἀσκητικὸν ἢ τὸν εὐεργετικὸν ἄνδρα ἐπιδείκνυσθαι.

Triebe gehörten zusammen wie die Brechungen desselben Lichtstrahls. So waren sie auch im achtzehnten Jahrhundert vereinigt, sogar in einzelnen Individuen deren poetischer Typus Faust ist, und wie damals in der Literatur neben der Natur-
Selbstgespräch. schwärmerei und der Naturforschung auch das Selbstgespräch einen hervorragenden Platz einnimmt[1]), so hat dasselbe schon im zweiten Jahrhundert in dem Werke Marc Aurels ein bleibendes Denkmal erhalten. Unterschiede der Zeiten, aber auch der Völker und Länder verknüpfen sich mit dem Selbstgespräch und der Selbstbetrachtung. Goethe, als er in Rom in Formen und Farben schwelgt, gedenket der Zeiten da ihn »ein graulicher Tag hinten im Norden umfing« und er »über sein Ich, des unbefriedigten Geistes düstere Wege zu spähn, still in Betrachtung versank«[2]). Umgekehrt können wir gerade bei den Römern des Alterthums bedeutende Anfänge des Selbstgesprächs schon vor Marc Aurel nachweisen[3]). Die

---

1) Für Andere mag hier Herder das Wort führen: »Aus Beispielen ist bekannt, dass eine starke Einbildungskraft das Bild seiner selbst gleichsam aus sich herauszuwerfen, und sich sichtbar zu machen vermöge; daher die Erzählungen von Menschen, die sich selbst zu sehen glaubten, daher die Gespräche mit sich selbst als mit einem guten oder bösen Genius, und bei zarten Gemüthern am liebsten das Gespräch mit einem edleren Ich, einem leitenden liebenden Schutzgeist« (Werke herausg. von Müller, Zur schönen Lit. u. Kunst 3, 265). Vgl. auch Goethe in einem Brief von 1774 (Werke 60, 226): »Denn hier (in der Contemplation seiner selbst) fliessen die heiligen Quellen bildender Empfindung lauter aus vom Throne der Natur«.

2) Besonders greifbar ist dies noch in dem Gedicht »Ilmenau«.

3) I S. 445 ff. 498. In de orat. III 23 geht Crassus so weit dass er das Reden mit sich selbst (secum loqui) in die Rhetorik hineinziehen will (I S. 446, 2). Vgl. noch Cicero ad fam. II 7, 2 tecum loquere. Ueber Horaz s. o. S. 40. Seneca S. 32. Persius S. 36 f. Ein Selbstgespräch von Richtern fingirt Valer. Max. VIII 1 Absol. 11. Abgeschmackt ist die Selbstanrede des Kaisers Claudius auf der Lyoner Tafel: tempus est jam, Ti. Caesar Germanice, detegere te patribus conscriptis, quo tendat oratio tua (vgl. Bücheler Symb. philol. Bonn. S. 79). Plin. Epist. I 9 mecum tantum et cum libellis loquor. Gellius' ganzes Werk ist eine Art von Selbstschau, die Selbstschau eines Polyhistors und Viellesers; als Selbstgespräch kommt besonders XI 3 in Betracht. Ueber das Zunehmen der Selbstbetrachtung besonders in der Kaiserzeit s. im Allgemeinen noch Martha Les moralistes sous l'empire S. 173. In Lucians Scytha 6, da Anacharsis und Toxaris mit Solon zusammentreffen, ist dieser ἐπὶ συννοίας, λαλῶν ἑαυτῷ.

Griechen, scheint es, sind hier nicht so weit gegangen[1]). Hatte die Natur sie für den Dialog geschaffen, so dass sie früh das Lächerliche des Selbstgesprächs empfanden (I S. 446, 3) und es auch später nicht sehr hoch stellten? Wenigstens finden wir auch sonst dass dialogische Schriftsteller, Meister auf diesem Gebiete, auf die Verfasser von Selbstgesprächen und ihre Werke mit Geringschätzung und Ironie herabblicken[2]). Von seinen eigenen Zeitgenossen unter den Griechen konnte es Marc Aurel hören dass sich selbst anzureden widersinnig und gegen die Natur sei[3]). Wenn er es trotzdem that, so anhaltend that, dass er zum Klassiker des Selbstgesprächs

---

1) I S. 445 f. Sich täglich zu prüfen und Rechenschaft vor sich abzulegen forderten auch die Pythagoreer. Den Mahnungen zum Selbstgespräch stehen aber bei den Griechen auch Warnungen vor demselben zur Seite. So erzählt Seneca epist. 10, 1: Crates — cum vidisset adulescentulum secreto ambulantem, interrogavit, »quid illic solus faceret?« »Mecum«, inquit, »loquor«. cui Crates: »cave« inquit »rogo, et diligenter adtende ne cum homine malo loquaris«. Dem entsprechend wird auch bei Diog. L. VII 174 zu interpungiren sein: πρὸς δὲ τὸν μονήρη καὶ ἑαυτῷ λαλοῦντα, »σὺ φαύλῳ« ἔφη (nämlich Kleanthes) »ἀνθρώπῳ λαλεῖς;« d. h. als Frage, nicht als Aussage. Denn offenbar ist es die gleiche Anekdote die dort von Krates hier von Kleanthes erzählt wird. Bemerkenswerth ist dass diese Warnungen von Philosophen derselben Art, kynisch-stoischen, ausgehen, die sonst gerade zum Selbstgespräch ermahnen. — Oinomaos war kein Grieche und konnte ausserdem unter römischem Einfluss stehen: übrigens ist sehr fraglich und keineswegs so selbstverständlich wie Ernst Weber Leipz. Stud. X 116, 1 anzunehmen scheint, dass der Titel seiner Schrift τοῦ κυνὸς αὐτοφωνία (Julian or. VII p. 209 B) auf ein Selbstgespräch deutet; die Vergleichung von Lucian Gallus 2 (Δωδώνη αὐτόφωνος) macht mir wahrscheinlicher, dass darin dem Hunde menschliche Rede verliehen war (s. I S. 339 f.). Die Διαπορίαι Epikurs (Usener Epic. S. 97) hatten nur die Form von Problemen, obgleich Plutarch adv. Colot. 34 p. 1127 D sie als Gespräche des Philosophen mit sich selbst behandelt.

2) S. Berkeley Works II S. 198 ff. über Shaftesbury's Soliloquy. Balzac Entretiens 1: les Dialogues des Solitaires avecque l'Echo sont des entretiens très-imparfaits.

3) Apollonios Dyskolos sagt dies de constr. 3, 25 (S. 254, 17 Bekk.) allerdings zunächst in einer grammatischen Erörterung, aber doch ganz allgemein: ὡς οὐκ ἔστιν ἐπινοῆσαι ἑαυτόν τινα προσκαλούμενον διὰ τὸ ἀχώριστον τοῦ προσώπου, οὕτως οὐδὲ ἑαυτῷ προστάττοντα διὰ τὸ ἀχώριστον τοῦ προσώπου· πᾶν γὰρ προστακτικὸν ἐκ προσώπου ἐπικρατοῦντος συνέστηκεν ὡς πρὸς ἐπικρατούμενον.

wurde, so mochte auch hier wie anderwärts das römische Naturell in ihm sich regen[1]). Die isolirende Stellung des Monarchen kam dazu.

Anschluss an Epiktet.

So war der Boden bereitet, auf dem die Anregungen Epiktets fruchten konnten. Noch später dankt er dem Rusticus dass er ihn mit diesem Philosophen bekannt gemacht (I 7). An ihn schliesst er sich in seinem Werke an. Welt- und Lebensanschauung ist bei Beiden die gleiche, modifizirt bei dem Einen durch die Nachwirkungen seiner Sklavenschaft, bei dem Andern durch das Nationalbewusstsein des Römers und das Gefühl der Kaiserwürde; auch der sprachliche Ausdruck stimmt überein, er ist namentlich bei dem späteren Nachahmer von einer fast coquetten Einfachheit (ἀφέλεια I 7). Vor Allem aber hatte Epiktet nachdrücklich das Selbstgespräch gefordert (o. S. 248) und zwar im Sinne einer Ermahnung an sich selbst[2]); so fasst es nun auch Marc Aurel wie man wohl schon durch den Titel seiner Aufzeichnungen andeuten wollte[3]). Wie Epiktet nimmt er es sehr ernst mit dem Selbstgespräch, so dass Dialoge zu schreiben ihm daneben nur eine Beschäftigung für Knaben scheint[4]). So zahlt er es den Dialogenschreibern heim, wenn diese ihrerseits mit Geringschätzung auf die Monologe sahen (o. S. 265, 2).

Wer in dieser Weise urtheilte, hatte schon eine längere

1) Vgl. II 2.

2) Das Mit sich selber reden (διαλεχθῆναι ἑαυτῷ) im Sinne von Sich zusprechen, Sich ermahnen auch bei Aristid. or. 52 p. 428, 5 Jebb.

3) Τὰ εἰς ἑαυτόν. Renan, Marc Aurèle S. 258 übersetzt dies mit »au sujet de lui-même«, wie mir scheint nicht richtig obgleich schon ältere Gelehrte den Titel ähnlich gedeutet hatten (Gataker Adnotatt. in Titulum). Vergleichen kann man das solonische Gedicht ὑποθῆκαι εἰς ἑαυτόν (I S. 58). Auch ein anderer Titel des Werkes ἰδίου βίου ἀγωγή bei Suidas u. Μάρκος gibt im Wesentlichen derselben Auffassung Ausdruck.

4) Dem Diognetos verdankt er I 6 καὶ τὸ γράψαι διαλόγους ἐν παιδί; merkwürdigerweise dem Stoiker und nicht den Platonikern Sextus (I 9) und Alexander (12), zum deutlichen Beweise dass das Schreiben von Dialogen wie er selbst angibt (I 6) ein Bestandtheil überhaupt der Ἑλληνικὴ ἀγωγή geworden war. S. o. S. 114, 1. Das ἐν παιδὶ ist zu beachten: vielleicht wollte Marc Aurel dadurch andeuten dass auch nach Platon das Dialogschreiben nur eine παιδιά war, die auch Aristoteles sich nur in jüngeren Jahren erlaubt hatte.

Uebung im Selbstgespräch hinter sich [1]). Warum hat er so spät erst dergleichen niedergeschrieben? Denn das Meiste seiner tagebuchartigen Aufzeichnungen gehört der letzten Zeit seines Lebens an [2]). Epiktet stand nicht im Wege, da er das Aufzeichnen von Selbstgesprächen auch dem Sokrates zutraut: denn die sokratischen Dialoge hielt er für Selbstgespräche, die dieser zu seiner Uebung verfasst habe [3]). Vielmehr ist Marc Aurel hier von demselben Naturgesetz überwältigt worden, das auch die Dichter im Gebrauch der Monologe leitet. Im Angesicht einer grossen That, eines mächtigen Ereignisses erörtern die dramatischen Helden noch einmal die Motive ihres Thuns, ihres Verhaltens, legen sich dieselben dar zu eigener Klärung und Festigung ehe sie den letzten entscheidenden Schritt thun [4]). Auch die Selbstgespräche Marc Aurels sind keine Meditationen, die über einem Problem brüten das reif geworden seine Darstellung in einem Dialog finden kann [5]). Sie sind geschrieben inmitten grosser Ereignisse, im Vorgefühl des nahen Todes: zu diesem letzten entscheidenden Schritt will er sich stärken und ruft sich darum noch einmal die Grundsätze in die Erinnerung die ihm hierbei Muth ein- Aufzeichnungen.

---

1) IV 3. Renan a. a. O. S. 258 folgert hieraus dass er auch schon früh mit schriftlicher Fixirung begonnen.

2) Martha Les moralistes sous l'empire S. 205 f.

3) Epiktet. diss. II 1, 32. Ob er Sokrates an Stelle der Sokratiker nennt (o. S. 243, 1) verschlägt in diesem Fall nicht viel.

4) Otto Ludwig Shakespearestudien S. 106 weist besonders auf das Verhältniss von Dialog und Monolog im Shakespeare'schen Drama hin: »Ihre Selbstgespräche (die der Shakespeare'schen Helden) sind weit mannichfaltiger, lebendiger und dramatischer als ihr Gespräch mit Anderen, das sie dann, wenn sie allein, erst verarbeiten. — So wie sie allein sind, bricht es los was man in den Gesprächen mit den Anderen nicht so deutlich sieht. — Alle grosse Leidenschaft isolirt. Sie verbirgt sich der Umgebung und sucht die Einsamkeit, mit sich selbst zu streiten, sich zu bedauern, sich anzufeuern, mit sich zu berathen, sich schlecht zu machen, sich zu trösten, sich auszutoben«.

5) »Man muss einer Sache völlig Meister sein um sie dialogisch zu behandeln« sagt K. Fischer und begründet damit (Gesch. d. n. Philos. I² 1 S. 275 f.) weshalb Des Cartes' posthumer Dialog »recherche de la vérité par les lumières naturelles« ihm später geschrieben erscheint als die Meditationen. Das Verhältniss zwischen Monolog und Dialog ist also hier das umgekehrte als im Drama.

flössen[1]), und wie die dramatischen Helden unter solchen Umständen wird auch er hierdurch zu einem Rückblick auf sein bisheriges Leben geführt, der seine Schrift einleitet.

Der protreptische Theil.

Beide Theile derselben, der protreptische wie der historisch-genetische, sind von unschätzbarem Werthe. Bis in die Zeit unserer Väter hinein hat sich der protreptische als Erbauungsbuch bewährt[2]), nicht bloss durch seine milde reine Moral sondern gewiss auch in Folge der gewählten Form der Selbstanrede: »mit dem Ich« sagt Jakob Grimm (Kl. Schr. III 299), »redet der Verstand, mit dem Du Herz und Empfindung«. Nicht geringere Bedeutung besitzt der erste historische Theil, in dem Marc Aurel dankbar derer gedenkt, durch die er in seinem Leben nach dieser oder jener Seite zu gefördert worden ist, und so gewissermaassen vor unsern Augen eine Analyse seines geistigen Wesens gibt. Dieser Theil schliesst sich an die Selbstbiographien eines August und Hadrian an, bedeutet aber eine Vertiefung dieser wie aller Selbstbiographien des späteren, namentlich des römischen Alterthums. Ihm ist nachgesungen das »Vom Vater hab ich die Natur«, ohne ihn hätten wir Wahrheit und Dichtung nicht, und eine ganze Fluth der Confessionen- und Memoirenliteratur von Augustin bis zu Rousseau über Montaigne, Cardanus und Pascal, weiter zu Schleiermachers Monologen und Zschokkes Selbstschau bis in unsere Tage hat sich aus dieser Quelle ergossen. Auch der historischen Charakteristik wurden nun neue und höhere Ziele gesteckt; sie trat vor das Geheimniss der menschlichen Persönlichkeit, die dem Selbstbewusstsein als einheitlich, empirisch betrachtet aber als das Ergebniss der verschiedensten Einflüsse erscheint.

Der historisch-genetische.

Ein einzelnes Individuum nimmt in Marc Aurels Schrift unser Interesse für sich in Anspruch. Denken wir an die Zeit,

1) »Ein Selbstgespräch scheint mir nur darin bestehen zu können, dass man sich nach der Beziehung der Grundsätze auf das Einzelne fragt, und sich der Anschauung des Einzelnen nach den Grundsätzen bewusst wird« Schleiermacher an Brinkmann (Aus Schleiermachers Leben IV S. 67).

2) Le livre de Marc-Aurèle, n'ayant aucune base dogmatique, conservera éternellement sa fraîcheur. Aber diese Behauptung Renans S. 262 dass es der Schrift Marc Aurels an einer dogmatischen Basis fehle, ist doch nur in beschränktem Maasse richtig.

da der Dialog entstand, so handelte es sich auch damals um Individuen, der einzelne Mensch sollte das Maass aller Dinge sein. Aber man betrachtete die Einzelnen in ihrem Verhältniss zur Aussenwelt und Umgebung; indem er Beziehungen dieser Art pflegte, durch unermüdliches Gespräch mit Andern, suchte Sokrates zur Selbsterkenntniss zu gelangen. In einer solchen Zeit konnte auf wundervolle Weise die Charakteristik im Drama sich entwickeln, insoweit sie auf einer Unterscheidung und Gegenüberstellung gewisser Typen beruht. Aus solchen Umständen heraus konnte auch die Blüthe des Dialogs sich entfalten, dessen Vater der Streit ist und dessen unerlässliche Voraussetzung die geistige Berührung und Reibung der Menschen unter einander. Die Einsamkeit ist naturgemäss sein Tod. Mit der Forderung der damaligen Kyniker, in sich selbst hineinzuschauen[1]) und so dem »Erkenne dich selbst« zu genügen, mit der Isolirung des Menschen, wie sie im Wesen dieser Schule begründet ist, konnte eine solche Blüthe nicht bestehen.

Lucian.

Und so schien der Dialog in den stillen Tiefen der menschlichen Brust begraben zu sein. Da reizten ihn noch einmal zum Leben seine alten Feinde, Rhetorik und dogmatische Philosophie; mit doppelter Front voll Muth, ja Uebermuth betrat er den Kampfplatz, geleitet von Lucian. **Lucian** hat uns selbst gesagt, wie er dazu kam Dialoge zu schreiben[2]). Jahre hindurch hatte er der Rhetorik obgelegen, an ihrer Hand war der Barbar des Ostens hellenisirt worden; da packte den bereits gereiften Mann ein Ekel an dem damaligen Betriebe dieser Kunst und er ging in das Lager des alten Feindes derselben, des Dialogs, über, vielleicht, wie wir hinzufügen dürfen, weil er mittlerweile von attischer Luft angeweht worden war. Dies war mehr als ein Ereigniss bloss der literarischen Form. Wenigstens nach der gewöhnlichen Meinung war es dies. Nach dieser hatte der Dialog noch immer seine Heimath in der Philosophie, so lange Zeit er auch schon im Hausrath

Beginn der dialogischen Schriftstellerei.

1) Das ist die συναίσθησις καὶ ἀντίληψις ἡμῶν αὐτῶν, von der Oinomaos redet bei Euseb. praep. 6, 7, 10 (Mullach fragm. philos. II 381). Vgl. dazu J. Bernays Lucian und die Kyniker S. 36.

2) Bis accus. 30 f.

Διάλογος als Name.

der Rhetorik seinen Platz gefunden hatte[1]: Διάλογος — so heisst in athenischen Epigrammen aus römischer Zeit[2] ein junger Mann sei es nun weil er sich der Philosophie gewidmet hatte oder weil er für diesen Beruf schon von früh auf bestimmt war; und in den Definitionen des Dialogs wird philosophischer Inhalt gefordert als wenn das so zum Wesen desselben gehörte[3]. Auch Lucian selber scheint dies nicht anders anzusehen: im »Doppelt Verklagten« wo er den Dialog in Person auf die Bühne bringt, gibt er ihm das Philosophenkostüm, Bart und Mantel (Bis accus. 28 f.), sagt uns dass er als Sohn der Philosophie gelte (a. a. O.) und wandelt mit ihm in der Akademie und im Lykeion (32). Daher entnehmen Neuere ein Recht den Beginn der dialogischen Schriftstellerei

1) O. S. 144 f. Von W. Schmid Philol. 50 S. 298 f. ist dies nicht genug anerkannt worden. Auch der Pseudosophista unter Lucians Schriften gehört hierher: ich kann darin nur einen Katechismus des Atticismus sehen, dessen Langeweile wie in ähnlichen Producten der neueren Literatur durch die dialogische Form nur noch unerträglicher geworden ist.

2) Kaibel, Epigr. Gr. 104. Dieterich Nekyia S. 197.

3) Vgl. die Definitionen des Albinos und Diogenes Laertios: I S. 6, 1. Dort ist auch schon auf die Erklärung Freudenthals hingewiesen worden, weshalb in diesen Definitionen neben der Philosophie die Politik als Inhalt von Dialogen bezeichnet wird. Freudenthal sah darin nur andere Namen für Theorie und Praxis. Aber abgesehen davon dass es Freudenthal meines Erachtens nicht gelungen ist die Richtigkeit dieser Auslegung zu beweisen, würde eine Widerlegung derselben schon darin liegen dass eine so weite Bestimmung nichtssagend wäre. Die Sache wird sich wohl so verhalten, weil für die späteren Platoniker die Politik aus dem Bereich der Philosophie verschwunden war, hielten sie es von ihrem Standpunkt für nöthig sie ausdrücklich neben der Philosophie zu nennen, wenn die Definition, was doch ihr Hauptzweck war, auf die platonischen Dialoge passen sollte. Auch ein Rhetor der damaligen Zeit, wie Hermogenes π. μεθόδου δειν. 36 S. 456, 6 Sp., machte dieser Auffassung, wonach zum Wesen des Dialogs philosophisch-wissenschaftlicher Inhalt gehört, das Zugeständniss dass er als den einen und zwar den Hauptheil des Dialogs die λόγοι ζητητικοί bezeichnete. Auf dasselbe würde es hinauslaufen, wenn »dialogista«, von Avid. Cass. III 5 als Spottname des Marc Aurel gebraucht, den »Philosophen« bedeutete (W. Schmid Philol. 50, 299, 1). Aber »dial.« geht hier auf den Verfasser der Selbstgespräche und ist nach Maassgabe von διαλογίζεσθαι bei Diog. L. VII 48 und διαλογισμός bei Ernesti Lex. techn. Gr. rhet. zu erklären, vgl. auch über »dialogi« als Titel Seneca'scher Schriften o. S. 27, 2.

Lucians in die Zeit seines Uebertritts zur Philosophie zu setzen. Aber zu derselben Zeit, in der er anfing Dialoge zu schreiben, im Alter von vierzig Jahren (Bis acc. 32), gibt er sich als einen heftigen Gegner der Philosophie (Hermotim. 13) der ihr einen Anhänger abspenstig macht.

Uebertritt zur Philosophie.

Da er überdies die Gründe seines Uebertritts an verschiedenen Orten verschieden darstellt[1]) so können sie nicht sehr tief in seinem Geist gehaftet haben und hierdurch wird wahrscheinlich dass auch die Thatsache selber niemals ernsthaft gemeint war[2]). Mag er daher durch die Göttin Wahrheit in Person sich zum Philosophenprüfer weihen lassen (Piscator 16. 52)[3]), wir werden durch diese Maske eines neuen Sokrates nicht getäuscht: auch unter ihr blickt der alte Rhetor hervor

Rhetorik.

---

1) Im Piscator 30 erwartete er in der Philosophie einen Hafen zu finden, in dem er nach Sturm und Drang den Rest seines Lebens in Ruhe verbringen könnte. Nach dem »Nigrinos« dagegen wurde der Umschwung in Lucians Seele lediglich durch eine Rede dieses Philosophen herbeigeführt, welche das Leben in Rom verlästerte und das in Athen desto höher pries. Dagegen dass der »Nigrinos« sich nicht auf eine frühere vorübergehende Bekehrung (Hermotim. 24) bezieht, vgl. jetzt W. Schmid Philol. 50, 308, 11. Die Darstellung des Nigrinos wird ausserdem verdächtig durch die überschwängliche rührselige Art, mit der die Wirkung von Nigrins Rede geschildert wird; Ursache und Wirkung stehen in einem so schlechten Verhältniss, dass man es denen nicht verdenken kann, die hier eine Persifflage witterten. Zu den beiden variirenden Darstellungen des Uebertritts im Piscator und Nigrinos käme nach der gewöhnlichen Auffassung noch die des Bis accusatus: denn hiernach, wie wir sehen werden, wäre die Ursache des Uebertritts nicht in dem Eindruck einer Rede, nicht in einem Bedürfniss nach Ruhe und Seelenfrieden, sondern in einer bestimmten Richtung des rhetorischen Geschmacks zu suchen.

2) Er selbst nimmt in dieser Hinsicht den Mund nicht voll, wenn er von sich selber sagt de saltat. 2: παιδείᾳ σύντροφος καὶ φιλοσοφίᾳ τὰ μέτρια ὡμιληκώς. Da παιδεία die Rhetorik bedeutet, so bezeichnet Lucian selber sich als einen in der Philosophie dilettirenden Rhetor. Geradezu spricht dies sein Diogenes im Piscator 25 aus, wo er von ihm sagt: ῥήτωρ τις, ὥς φησιν, ὤν, ἀπολιπὼν τὰ δικαστήρια καὶ τὰς ἐν ἐκείνοις εὐδοκιμήσεις, ὁπόσον ἢ δεινότητος ἢ ἀκμῆς ἐπεπόριστο ἐν τοῖς λόγοις, τοῦτο πᾶν ἐφ' ἡμᾶς συσκευασάμενος οὐ παύεται μὲν ἀγορεύων κακῶς γόητας καὶ ἀπατεῶνας ἀποκαλῶν, τὰ πλήθη δὲ ἀναπείθων καταγελᾶν ἡμῶν καὶ καταφρονεῖν ὡς τὸ μηδὲν ὄντων.

3) Vgl. hiermit den Sokrates der περιέρχεται διελέγχων ἅπαντας Necyom. 18.

so gut wie unter dem Löwenfell des Herakles und den Lumpen des Diogenes bei Dion Chrysostomos (o. S. 88 f. vgl. auch S. 240, 4). Eben weil es nur eine Maske war, konnte er auf seine alten Tage um so leichter sie wieder abwerfen[1]). In der That trägt denn auch ein grosser Theil der Lucianschen Dialoge den rhetorisch-sophistischen Charakter ganz offenkundig zur Schau: die Götter-, die See-, die Hetärengespräche stellen sich den Briefen Alkiphrons, den Bauernbriefen Aelians zur Seite; mit der Philosophie haben sie nichts zu thun[2]).

Andererseits tritt uns der Dialog mehr oder minder ausgebildet schon in solchen Werken Lucians entgegen, die man als Documente seiner rhetorischen Periode anzusehen pflegt. Werke dieser Art sind der »Skythe«, »Harmonides« und der »Traum«. In den ersten beiden wird von Gesprächen das eine Mal zwischen Timotheos und Harmonides, das andre Mal zwischen Toxaris Anacharsis und Solon ausgegangen, sie bieten ziemlich breit ausgeführte Beispiele aus denen Lucian zum Schluss eine Nutzanwendung auf seine eigenen Verhältnisse macht; im dritten steht im Mittelpunkt der Erzählung das Streitgespräch zwischen der Bildhauerei und Redekunst[3]). In allen drei

Skythe, Harmonides, Traum.

1) Im Bacch. 5 scheint er selbst zu einer Aenderung nur der rhetorischen Manier und Darstellungsweise herabzudrücken was er früher zu einem Gesinnungswechsel aufgebauscht hatte.

2) Ueber die Göttergespräche vgl. K. Fr. Hermann Ges. Abhh. S. 212 Martha Les moralistes S. 352 ff. Mit den Mimen Sophrons hatte die Götter- und Hetären-Gespräche schon Heitz Les mimes de Sophr. S. 42 u. 76 verglichen. Da Lucian im Bis accus. selbst den Dialog mit der Philosophie verkettet, so könnte man vermuthen, er habe jene Gespräche gar nicht als διάλογοι bezeichnet. Angesichts der Ueberlieferung ist es aber richtiger anzunehmen, dass er das Wort διάλογος das eine Mal im engeren, dann aber wieder im ursprünglichen weiteren Sinne brauchte. — Rhetorisch-sophistisches Gepräge tragen unter den Dialogen auch die jetzt wieder für echt erklärten, von denen weiter unten die Rede sein wird, Amores, Imagines und Pro Imaginibus s. W. Schmid Philol. 50, 302 f. Vgl. auch K. Fr. Hermann Ges. Abhh. S. 204 f.

3) Ueber diese Synkrisis, die zu der zahlreichen Nachkommenschaft des Prodiceischen Herakles gehört, vgl. jetzt noch O. Hense, Die Synkrisis (Freiburger Prorektoratsrede 1893) S. 16 ff. Unter andern wird das dialogische Element hier noch verstärkt durch ein Gespräch, das sich 17 zwischen dem Redner und einem der Hörer entspinnt. Wären die Einwürfe des Letzteren mit φησί eingeführt, so könnten sie in der gewöhnlichen Weise als fingirte aufgefasst und dem Ganzen der Rede eingefügt

Fällen ist der Dialog ein rhetorischer Zierrath. Man sieht, Lucian brauchte ihn sich nicht erst von den Philosophen zu holen.

Und doch kam die Zeit, wo er auch das that. Von dieser Zeit ist im »Doppeltverklagten« die Rede. Es geschah das aber keineswegs aus philosophischem sondern aus rhetorischem Interesse. Seine eigenen Worte lassen darüber keinen Zweifel. Mit der Rhetorik hatte er in langer glücklicher Ehe gelebt; da sie ihm aber die demosthenische Strenge und Keuschheit nicht bewahrte sondern sich mit liederlichen Leuten einliess, die ihm unter Lärmen und Toben fast das Haus stürmten, wandte er sich von ihr ab und ging zu den stilleren Wohnungen des Dialogs (Bis accus. 31 f.). Seinen Atticismus — das ist der offenbare Sinn — da er ihn der herrschenden Mode gegenüber in den eigentlichen Reden nicht mit Erfolg bewähren konnte, so verpflanzte er ihn auf den Boden des Dialogs[1]) und erhoffte hier mehr Frucht und Genuss von ihm. Zu diesem Zweck studirte er vor allem die platonischen Dialoge, unter denen seiner damaligen Lage der Phaidros am meisten entsprach in dem das Verhältniss von Dialog und Rede zur Sprache kommt und gegenüber einer irrenden Rhetorik der Weg zur wahren gewiesen wird[2]). Platon wurde nun noch mehr sein Ideal, aber nicht um den Demosthenes zu verdrängen sondern um neben ihm zu stehen[3]). Bis ins Innere der platonischen Lehre liess er sich durch den göttlichen Philosophen nicht führen; die Rhetorik blieb nach wie

Atticismus.

Platon und Demosthenes.

werden. Statt dessen heisst es aber ἔφη, so dass wir nicht recht wissen ob wir die Rede selbst oder ein Referat darüber vor uns haben. Auch hier kann ihn ein altes rhetorisches Vorbild geleitet haben, das Isokrates in seiner Antidosis und seinem Panathenaikos gegeben hatte (I S. 343 f.).

1) Nach Lexiph. 22 bildet das Studium des Thukydides und Platon die höchste Stufe des atticistischen Cursus, der das Lesen der Dichter und Redner vorausgeht. — Die Ἀττικὴ λέξις gehört nach den Theoretikern zum Wesen des Dialogs (Albinos Introd. in Plat. dial. c. 2).

2) Citate aus dem Phaidros im Bis accus. 33. Piscator 22. Rhet. praec. 26. Aus Bis accus. 33 u. 34 ergibt sich dass unter den platonischen Dialogen neben dem Phaidros damals am meisten der Gorgias, Timaios und Phaidon hervortraten.

3) Rhetor. praec. 9. 17.

vor seine angetraute Frau[1]). Noch aus späterer Zeit[2]) zeigt eine Schrift »Der Professor der Rhetorik« (Ῥητόρων διδάσκαλος) dass er bei Andern fortwährend als erfahrener Rhetor galt und auch sein Ideal einer gesunden attischen Beredsamkeit keineswegs aufgegeben hatte. Als Rhetor suchte er auch durch seine Dialoge zu wirken, die auf ein hörendes Publicum berechnet waren[3]) und an denen sich sogar eine besondere Kunst des Vortrags zeigen konnte; das stille Nachdenken des Lesers anzuregen waren sie weder bestimmt noch geeignet. Nach dem Sinne der echten Platoniker war ein solches Verfahren natürlich nicht; sie mochten Lucian ebenso von sich ablehnen wie diejenigen, denen Taurus (bei Gell. I 9, 10) den Vorwurf macht dass sie Platons Schriften zur Verbesserung nicht der Moral sondern des Stils benutzten[4]). Noch mehr

Neuerung. freilich musste er ihren Groll erregen durch die Neuerung, die er mit dem Dialoge vornahm. In ihr kommt eine weitere Ursache seiner dialogischen Schriftstellerei zum Vorschein.

Altattische Komödie. Von jeher hatten dem Atticismus neben Platon die Dichter der altattischen Komödie als diejenigen gegolten, in deren Werken das Gold der echt attischen Sprache zu finden war. Lucian verfuhr daher nur als consequenter Atticist, wenn er neben Platon auch einen Eupolis und Aristophanes als Muster sprachlichen Ausdrucks hinstellte und sich an ihren Komödien nicht minder bildete als an den Dialogen des Sokratikers.

1) Dies ist nach dem Bis accus. zu betonen, denn damit wird ausgesprochen, dass Lucian nach wie vor in der Rhetorik seinen eigentlichen Beruf sah auch zu der Zeit, da er unter die Dialogenschreiber gegangen war. In demselben Dialog ist auch aus der Rede der Rhetorik zu bemerken, dass sie zwar zugibt von liederlichen Leuten bestürmt zu werden, dass sie aber leugnet sie jemals erhört zu haben (29). Das will doch sagen, dass Lucian auch damals noch eine wahre Rhetorik, der er sich nach wie vor verbunden fühlte, von der falschen modischen unterschied.

2) K. Fr. Hermann Ges. Abhh. S. 209, 26.

3) K. Fr. Hermann Ges. Abhh. S. 221. Rohde Gr. Rom. S. 305 Anm. Hierzu vgl. noch Bis accus. 28 wo die mit dem Vortrag von Dialogen erreichbaren Wirkungen geschildert und zugleich als Lucians Endzweck bei der Abfassung der Dialoge (τοιούτων ἠράσθη) bezeichnet werden. Vgl. auch I S. 43, 1.

4) Fritsche, Lucian II 2 prolegg. p. XXV. W. Schmid Philol. 50, 311, 12.

Und auch hier war seine Art nicht die kleinliche der von ihm verspotteten Atticisten, die ihre ganze Aufgabe darin sahen aus den beliebten Mustern einzelne auffallende Worte und Wendungen herauszupflücken, sondern er ging gleich aufs Ganze und bildete die Komödien selber nach. Dieselben waren längst eine literarische Antiquität geworden und bedurften der Erneuerung ebenso wie der Dialog. Lucian liess sie beiden durch einander zu Theil werden, indem er beide zu einer neuen Mischgestalt vereinigte. Die Philosophen mochten sich darüber empören, dass auf diese Weise der Dialog in engste Gemeinschaft mit der alten Gegnerin der Philosophie kam und in demselben Maasse an philosophischem Gehalt einbüsste: Lucian kümmerte dies nicht; ihm lag nur daran die Langeweile, die sich im Dialoge eingenistet hatte, wieder daraus zu vertreiben und so dem altersschwach und steif gewordenen zu neuem Leben, sich selber aber damit zu neuem Ansehen beim Publicum zu verhelfen[1]).

Es war jedoch nicht der Atticismus allein, durch den Lucian auf das Gebiet des Dialogs geführt wurde. Der witzige Syrer suchte eine Form, in der er sein eigenstes Talent der Komik und des beissenden Spottes nach allen Seiten konnte sprühen lassen. Die Sokratiker und die Komiker boten ihm auch hierfür die dialogisch-dramatische Form dar, an denen sich deshalb auch sein Vorgänger Horaz genährt hatte. Wenn derselbe ausserdem den Blick auf Menipp wandte, so bedurfte es für Lucian nicht erst dieses Vorganges. Zu seinem Landsmann Menipp musste ihn der natürliche Instinkt leiten, zumal derselbe schon auf das gleiche Ziel ausgegangen war das auch ihm vorschwebte, eine Vereinigung des Dialogs mit der Komödie[2]). Es war daher nicht zufällig, wenn er gerade diesen alten Satyriker wieder »ausgrub«[3]). Vielmehr mochte Menipp.

1) Bis accus. 34. Vgl. Piscator 25 f.

2) Σπουδαῖος ἐς τὸ γελασθῆναι nannte den Lucian im Hinblick auf seine Nachahmung Menipps schon Eunapios Vitt. Soph. prooem. 9 f. (dazu Wyttenbach).

3) Ἀνορύξας sagt er selber mit Beziehung auf seine Erneuerung der Menippea Bis accus. 33. Ueber die Bedeutung des Wortes vgl. Rhetor. praec. 10. Im strengsten Sinne von der Thätigkeit dessen, der etwas vollkommen Verborgenes wieder ans Tageslicht zieht, ist es kaum zu ver-

er einen gewissen Stolz darein setzen, diese barbarische Gattung in der hellenischen Literatur wieder zu Ehren zu bringen[1]). So ist er der Restaurator nicht blos des Dialogs und der Komödie sondern auch der Menippea geworden, in allen drei Fällen nicht sklavisch nachahmend sondern selbständig nachschaffend.

Chronologie der Lucianschen Dialoge.

Der chronologische Faden, an dem es sich verlohnen würde die Lucianschen Dialoge zu betrachten, ist zerrissen. Nur an einzelne Punkte und für einzelne Schriften lässt er sich wieder anknüpfen; alle weitergehenden Versuche, zu denen in neuerer Zeit das Interesse der Sache verlockt hat, sind misslungen. K. Fr. Hermann, der Verfasser des Werkes über »Geschichte und System der platonischen Philosophie«, verleugnete sich auch hier nicht: voraussetzend, dass es Lucian mit der Philosophie heiliger Ernst war, liess er denselben einen ähnlichen Wechsel der Ueberzeugung und aus der gleichen Ursache, in Folge der Berührung mit fremden Systemen, an sich erleben[2]), wie er ihn später mit besserem Erfolge für Platon nachgewiesen hat; auf Lucian angewandt bedarf diese Ansicht kaum noch der Widerlegung. Auch sonst zeigt sich die Luciansche Frage als eine Wiederholung der Platonischen im kleineren Maassstabe: auch hier hat man ein erträumtes Idealbild des reifen Schriftstellers benutzt um danach in Bausch und Bogen über die Echtheit einer Anzahl von Werken abzusprechen[3]). Was aber schon bei Platon

stehen. Sonst müsste man annehmen, dass Marc Aurels Bekanntschaft mit Menipp (VI 47) erst durch Lucians Schriftstellerei vermittelt worden sei. Ueberdies heisst Menipp auch schon bei Gellius II 18, 7 philosophus clarus. Die richtige Meinung ist wohl die, dass Menipp nur ein einzelner Kyniker war, der durch die gesammte dieser Schule damals günstige Strömung mit in die Hohe getrieben wurde. Dasselbe gilt von seinem Geistesverwandten Monimos: Marc Aurel II 15 (s. I 386, 1).

1) Dass man diese literarische Form als eine barbarische empfand und dem Lucian zum Vorwurf machte, zeigt Bis accus. 34. Als Syrer fühlt sich Lucian Scytha 9. Auf den Aegypter Pollux blickt er mit Verachtung Rhet. praec. 24. Den Barbaren des Nordens gegenuber scheint er im Anacharsis und Toxaris sich der hellenischen Gesittung anzunehmen: W. Schmid Atticism. I 218 f. Philol. 50, 300, 2 (anders freilich K. Fr. Hermann Gess. Abhh. S. 225).

2) Gess. Abhh. S. 208 f.

3) Thimme Quaestt. Lucian. S. 55; vgl. W. Schmid Philol. 50, 299.

nicht zulässig war, das geht noch weniger bei diesem seltsam hin und her springenden Geiste an, der sich weder in eine begränzte Zahl von Literaturformen einschnüren lässt noch geneigt scheint einen geraden Weg der Entwicklung zu gehen mit bestimmten Stationen wie man sie ihm vorschreibt. Nicht einmal von seinem »Uebertritt von der rhetorischen zur philosophischen Schriftstellerei«[1]) wird man reden dürfen. Wie wenig Lucians eigene Angaben zu dieser Annahme ausreichen, haben wir schon gesehen (o. S. 271). Ueberhaupt hat es mit diesen Angaben seine eigene Bewandtniss. Wir sind keineswegs in Folge derselben so viel besser daran als bei Platon und zu dem triumphirenden Ausruf »quo fit ut omnis votiva pateat veluti descripta tabella vita senis« geben sie keinen berechtigten Anlass: man muss nur bedenken dass in ihnen offenbare Dichtung sich mit der Wahrheit mischt und dass Lucian, indem er sie nicht eigentlich über sich selber sondern über einen »Syrer«, über »Freimund« (Παρρησιάδης) auch über Lykinos macht, er sich durch diese Pseudonyme wie durch eine Hinterthür jeder Verantwortung zu entziehen scheint.

Auf andere und eigenthümliche Weise ist letzthin der Versuch gemacht worden die Abfassungszeit der Lucianschen Schriften zu bestimmen: man ging von der Intoleranz Marc Aurels als Voraussetzung aus und glaubte hiernach alle diejenigen Schriften, welche Angriffe gegen die Staatsreligion und gegen die kaiserliche Philosophie, den Stoicismus, enthielten, vor oder nach dessen Regierung setzen zu dürfen. So schien sich ein neuer und sicherer Weg zur Bestimmung, namentlich der menippischen Satiren und des Hermotimos zu eröffnen[2]). Aber Marc Aurel intolerant? er der, wie wir nach den Klagen über die Streitsucht der Philosophen (bei Galen XIV 660 K) schliessen müssen, es duldete dass sie ihm ins Gesicht widersprachen. Und Marc Aurel ein fanatischer Stoiker? um von Anderem abzusehen, er der den Gegner der Stoiker, Galen, für den

---

Dass I. Bekker, der seine Platon-Ausgabe dem »restitutor Platonis« gewidmet hatte, gerade über die unter Lucians Namen enthaltenen Schriften ein so radicales Verdammungsurtheil fällte, wird nicht zufällig sein.

1) Schmid, Philol. 50, 303.

2) Schmid a. a. O. S. 305 u. 308. Vgl. auch S. 312.

einzigen Philosophen (μόνον φιλόσοφον) erklärte (a. a. O.). Vollends wegen der Satiren, die er in der Weise und nach dem Vorbild Menipps verfasste, brauchte Lucian von diesem Kaiser nichts zu besorgen, der in seinen Selbstgesprächen den Menipp in einer Reihe mit Heraklit, Pythagoras, Sokrates, Hipparch, Eudoxos und Archimedes nennt (VI 47) und hierdurch schon zur Genüge seine gute Meinung über ihn andeutet[1]). Ganz allgemein stellt Marc Aurel es als seinen Grundsatz auf (a. a. O.) mit Wahrhaftigkeit und Gerechtigkeit sein Leben hinzubringen, milde auch gegen Lügner und solche die Unrecht thun[2]); und dass er gegen diese Theorie durch die Praxis gesündigt habe, ist meines Wissens bis jetzt nicht bewiesen worden[3]).

Fehlen uns sonach die Mittel das Bild des werdenden Lucian wieder zu zeichnen und die Dialoge an ihrem Platze einzufügen, so können wir doch zum Ersatz die Einflüsse überblicken, die auf ihn wirksam waren und ihn nicht bloss zur dialogischen Schriftstellerei führten sondern auch weiterhin deren Art und Eigenthümlichkeit bestimmten, wir können auf die Ausbreitung dieser Einflüsse, ihre Sphären und gegenseitige Berührung hinweisen.

Die umfassendste dieser Sphären ist in gewissem Sinne die rhetorische. Auf Schriften, die ihr angehören und in denen der Dialog als rhetorischer Zierrath dient, wurde schon hingewiesen (S. 272). Im Centrum der dialogisch-rhetorischen Sphäre befinden wir uns mit der Schrift über »die Bilder« (Εἰκόνες) und der Schutzschrift »für die Bilder« (ὑπὲρ τῶν Εἰκόνων) so wie mit dem Dialog über »die Liebe und ihre Arten« (Ἔρωτες).

Die Bilder. In seinen »Bildern« hatte Lucian ein Thema herausgegriffen, das in der späteren Rhetorik beliebt war nicht bloss weil es Gelegenheit bot Redepracht und -Fülle breit zu ent-

---

1) Dasselbe ergibt auch der Zusammenhang der Stelle: man tröstet die Menschen über die Vergänglichkeit ihres Daseins, über den Tod, durch den Hinweis darauf, dass auch Bessere, ja die Besten diesem gemeinen Schicksal nicht entgangen sind (Horat. carm. IV 7, 15 u. Lucret. III 1025 mit den Erklärern).

2) Ἓν ὧδε πολλοῦ ἄξιον, τὸ μετ' ἀληθείας καὶ δικαιοσύνης εὐμενῆ τοῖς ψεύσταις καὶ ἀδίκοις διαβιοῦν.

3) Vgl. auch Martha, Les moralistes S. 341. 361.

falten sondern auch weil es dem Kunstdilettantismus zusagte, der sich mehr und mehr in die allgemeine Bildung eindrängte. Als geistreicher Mann und einer sophistischen Maxime entsprechend musste Lucian den gewohnten Stoff in neuer Form bieten; so wählte er für seine Schilderung die hier ungewöhnliche Form des Dialogs (etwas Aehnliches bot das Gemälde des Kebes) und schilderte auch nicht wie das üblich war eine gemalte oder gemeisselte sondern eine lebendige Schönheit, die Smyrnäerin Pantheia, die Geliebte des Kaisers Verus, wodurch er uns nebenbei eine Datirung der Schrift ermöglicht hat. Das Kunstbedürfniss befriedigte er, indem er nach der Analogie von Zeuxis' Schönheitsideal auch die Schönheit der Pantheia als ein Mosaik fasste zusammengesetzt aus den höchsten Schönheiten die das Auge des Malers, des Bildhauers oder auch wohl eines Dichters wie Homer erschaut hatte; und da er nun ausser der körperlichen auch die geistige Schönheit dieser Dame auf dieselbe Weise als einen Verein der verschiedensten Trefflichkeiten darstellte, die er aus berühmten Beispielen der Geschichte und Sage zusammentrug, so ergab sich eine mit dem üblichen Prunk sophistischer Gelehrsamkeit ausgestattete Gesammtdarstellung, der das dialogische Mäntelchen, ein Gespräch zwischen dem Verfasser und Polystratos, von denen jener die körperliche dieser die geistige Schönheit preist, nur ganz lose umhing[1]).

Eine Rechtfertigung dieser Schrift, da die Gefeierte selber einige Bedenken gegen das übermässige Lob hatte laut werden lassen, und im Zusammenhang hiermit eine Ergänzung, durch welche einige Tugenden wie die Frömmigkeit und die Bescheidenheit in ein noch helleres Licht gesetzt werden, ist die Schutzschrift »für die Bilder«, abermals ein Gespräch und zwischen den gleichen Personen. An sich würde es nicht gegen den Charakter eines sophistisch-rhetorischen Werkes verstossen, wenn der vorgebliche Anlass desselben nur fingirt wäre weil der Schriftsteller sich eine Gelegenheit schaffen wollte um zu der früheren Für die Bilder.

1) Was Lucian und Polystratos sagen, liesse sich ebenso gut zu dem zusammenhängenden Vortrage einer einzigen Person vereinigen. Die Sache ist hier ähnlich wie in Plutarchs Dialog »Ob die Land- oder Wasserthiere klüger sind« s. o. S. 178 ff.

Lobschrift einen Nachtrag zu geben. Aber hier widerspricht einer solchen Annahme theils die Persönlichkeit, um die es sich handelt, und sodann die Art, wie von ihr gesprochen wird[1]. Nur darf man sich hierdurch nicht verleiten lassen die historische Grundlage dieser beiden Dialoge zu weit auszudehnen und auch der Angabe am Schluss des ersten Dialogs zu trauen, wonach derselbe auf ein wirkliches Gespräch zurückgehen würde an dessen Aufzeichnung Lucian und Polystratos in gleichem Maasse betheiligt waren[2]. In diesem Falle würde allerdings der Dialog seinen sophistisch-rhetorischen Charakter, der, zum Unterschiede vom sokratischen ursprünglich historischen Dialog, wesentlich mit in der Erdichtung beruht, zum guten Theil einbüssen. Aber Lucian hat selber in der Schutzschrift dafür gesorgt, dass wir dieses Missverständniss nicht begehen[3]; indem er hier die Verantwortung für Aeusserungen trägt die im früheren Gespräch vielmehr Polystratos gethan hat und indem er diesen seine Kenntniss des Gesprächs erst aus seiner, Lucians, Schrift schöpfen lässt[4]), gibt er deutlich

1) Schon die detaillirten Angaben über ihre Ablehnung des Lobes 7 klingen historisch, ebenso 8 das ganz bestimmte μεταγράψαι σε τοιαῦτα ἐκέλευσεν. Vollends eine Bescheidenheit, wie sie sich 10 äussert, würde fingirt einer Beleidigung gleichkommen, und ebenso wenig durfte der Schriftsteller 19 von sich aus, ohne durch wirkliche Aeusserungen der Pantheia ermächtigt zu sein, erklären, dass er mit seinen Vergleichungen ihrer Schönheit zu hoch gegriffen habe. Dies hat I. Bruns Rh. Mus. 43. 103 nicht genug beachtet.

2) Hierzu bietet ein Seitenstück der rhetorische Dialog zwischen Karl dem Grossen und Albinus (Halm, Rhett. Latt. S. 525 ff.): wenigstens nach den einleitenden Versen ist er von Karl und Albinus gemeinschaftlich niedergeschrieben worden.

3) Die gleiche Fiction in Saturn. 9, wo eine historische Grundlage ausgeschlossen ist.

4) Denn was, noch dazu durch den Mund des Polystratos, Pantheia Pro imagg. 7 dem Lucian zum Vorwurf macht, dass er sie mit Heroinen wie Penelope Arete und Theano verglichen, trifft nicht Lucian, sondern eben den, der der nächste Ueberbringer des Vorwurfs ist, aber kein Wort über seine Schuld verliert, den Polystratos (vgl. Imagg. 19 f.). Derselbe geht so weit, dass er sich ohne Weiteres auf die Seite der Pantheia stellt und im Anschluss an deren Aeusserungen seinerseits anfängt den Lucian zu tadeln (Pro imagg. 12 f.). Dass er selber die gleichen Fehler begangen, davon sagt er nichts. Davon weiss er offenbar nichts; denn sonst hätte er sich, etwa mit einer Uebereilung im Eifer des mündlichen

genug zu verstehen dass jene Angabe über den Ursprung des Dialogs eine der vielen Fictionen ist, mit denen Dialogenschreiber oft nur spielend ihren Werken den Schein wirklicher Gespräche verleihen.

So sind die Dialoge über die Bilder zwar Dichtungen, aber darum keine Erzeugnisse bloss der künstlerischen Laune Lucians, sondern straff genug hängen sie durch Pantheia, ihre Persönlichkeit und ihre Aeusserungen, mit der Wirklichkeit zusammen. Das Gleiche gilt auch von dem Dialog über »die Liebe und ihre Arten«. Der Dialog verbindet nach platonischem Vorbild die dramatische mit der erzählenden Gattung. In dem einrahmenden Gespräch unterhalten sich Lucian und Theomnestos. Der Letztere erscheint als ein Mensch von einer unfläthigen Sinnlichkeit, dem jede Art der Liebe recht ist. Er hat am Tage des Heraklesfestes den Lucian bereits vom frühen Morgen an mit Liebesgeschichten unterhalten. Jetzt vergilt es ihm dieser ebenfalls mit einer Erzählung, wie er auf der Fahrt nach Italien in Rhodos mit zwei Freunden dem Korinther Charikles und dem Athener Kallikratidas zusammentrifft, mit beiden weiter nach Knidos fährt, wo sie den Tempel der Aphrodite besuchen, wie Angesichts der Statue des Praxiteles der Gegensatz der beiden Genannten zum Ausbruch kommt, von denen der eine ein ebenso fanatischer Vertreter der Weiber-, wie der andere der Knabenliebe ist, und schliesslich zu dem Hauptstück des Ganzen einem Streite der beiden führt worin jeder seine Sache in längerer Rede vertheidigt und Lucian seines Amtes als Schiedsrichter waltet. Das Thema des Dialogs ist ein altes. Dass es aber auch zeitgemäss war, lehrt der Liebesdialog aus der plutarchischen Schule, von dem schon die Rede war (o. S. 230 ff.); ja es besteht die Möglichkeit bei dem Gegensatz, der auch sonst zwischen Lucian und Plutarch ersichtlich ist, dass auch zwischen

Ueber die Liebe und ihre Arten.

Verhältniss zu Pseudo-Plutarchs Liebesdialog.

Gesprächs, entschuldigen müssen. Weshalb er sich aber entschuldigt, das ist nur, dass er die Fehler Lucians nicht sogleich, schon beim ersten Lesen der Schrift, gemerkt habe, sondern erst durch Pantheia darauf habe müssen aufmerksam gemacht werden: τὸ μὲν γὰρ πρῶτον ἀκούων οὐδὲν πλημμέλημα ἑνεώρων τοῖς γεγραμμένοις, ἐπεὶ δὲ ἐκείνη ἐπεσημήνατο, καὶ αὐτὸς ἄρχομαι τὰ ὅμοια γιγνώσκειν περὶ αὐτῶν κτλ. (Pro imagg 12).

diesen beiden Werken engere polemische Beziehungen stattfanden[1]).

Bedenken gegen die Echtheit.

Mit Grund sind gegen die Echtheit der Lucianschen Schrift Bedenken erhoben worden, die sich indessen wenn nicht beseitigen so doch abschwächen lassen durch den Hinweis auf die Aehnlichkeit die zwischen ihr und den Bilder-Dialogen besteht[2]).

Aehnlichkeit mit den Bilderdialogen.

Auch in den »Bildern« (1) erscheint Lucian als Verehrer der männlichen Schönheit, andererseits nehmen Schilderungen, die dort das Thema bilden, auch in dem Dialog über die Liebe einen breiten Raum ein und geschieht auch hier durch Bemerkungen über die knidische Aphrodite dem modischen Kunstdilettantismus ein Genüge. Der rhetorische Charakter schimmert an den verschiedenen Stellen durch, in dem Dialog über die Liebe noch besonders in der Constituirung der Synkrisis zum Schiedsgericht (o. S. 176 ff.), aber nicht minder als in den Bilder-Dialogen auch in der enkomiastischen Tendenz[3]), dieselbe in dem weiteren Sinne genommen in dem die antiken Rhetoren unter Enkomion als Gattungsnamen auch die Tadelrede befassten[4]). Die Enkomien der Form des Dialogs einzufügen, nachdem es früher schon die Philosophen, Platon voran, besonders in ihren Symposien und Todtenmahlen (περίδειπνα) versucht hatten, war jetzt ein Bestreben der Rhetoren geworden, wie die unter Lucians Namen erhaltene Lobschrift auf Demosthenes zeigt[5]). Der Verfasser derselben war ein atticistischer Rhetor der Art, die

---

1) Auf engere Beziehungen scheint die Aehnlichkeit der Anlage zu deuten. In beiden Werken finden wir die Form des einrahmenden Dialogs, den novellistischen Charakter (S. 231 f.), Schilderungen der Scenerie, wobei das Heiligthum der Aphrodite dem der Musen entspricht, mehrfache Anlehnung an den platonischen Phaidros und an das Symposion (S. 232, 2). Der dialogische Streit ist derselbe, führt aber zu einem verschiedenen Ende und wird von Plutarch als Schiedsrichter zu Gunsten der Ehe (S. 231), von Lucian in derselben Eigenschaft zu Gunsten der Knabenliebe entschieden.

2) W. Schmid, Philol. 50, 302 f.

3) Ueber die Bilder-Dialoge s. Ivo Bruns Rh. Mus. 43, S. 101 ff. (dazu o. S. 280, 1). Schmid, Philol. 50, 302.

4) Denn in den Reden über die Liebe wird von den beiden Rednern nicht so wohl die eigene Liebe gelobt als die des Gegners getadelt.

5) I. Bruns Rh. Mus. 43 S. 103, 1.

Lucian im Lexiphanes verspottet[1]). Und wie es in den Werken dieser Atticisten von Reminiscenzen ihrer platonischen Lektüre strotzt, so finden sich solche, nur mit Maass und mehr Geschmack angebracht, auch in den Lucianschen Dialogen, von denen hier die Rede ist. Das Meiste hat der von den Rhetoren naturgemäss bevorzugte Phaidros beigesteuert, wenigstens für den Dialog über die Liebe[2]), wo es ausserdem die Materie mit sich brachte; aber auch in den Bilderdialogen fehlt es daran nicht[3]). Auch zur Philosophie haben alle drei das gleiche Verhältniss. Der Verfasser scheint nach der Vorschrift des ciceronischen Crassus von ihr sich so viel angeeignet zu haben, dass er sie jeden Augenblick für seine Zwecke nützen kann[4]); der Schalk und Kyniker blickt hervor[5]) und daneben erhält die Verehrung für Platon einen sehr entschiedenen Ausdruck[6]).

Als ein rhetorisch-sophistisches Werk haben den Dialog »über den Tanz« (περὶ ὀρχήσεως) diejenigen bezeichnet, die ihn als echt für Lucian in Anspruch nahmen. Lucian führt auch hier, wie gewöhnlich unter dem Namen Lykinos, das Wort und nimmt als Freund der Tanzkunst, insbesondere des Pantomimus, sie gegen die Angriffe des Kynikers Kraton in Schutz, wobei er zum Lobe derselben auch auf ihre Anfänge Ueber den Tanz.

---

1) Das von Lucian Lexiph. 21 verworfene ἦ δ'ὅς steht in Demosth. enc. wiederholt gleich zu Anfang, noch öfter freilich (s. u.) im Lucianschen Philopseudes.

2) Ich verweise nur auf 18. 19. 24. 31. 48 f. (Verse am Schluss der Rede) 49.

3) Pro imagg. 16 ὥσπερ αὐτῆς ἐκείνης παρούσης. So wird auch der schöne Knabe bei der Rede des Sokrates anwesend gedacht. Nach der Fiction 16. 28 soll Polystratos Lucians Worte mündlich der Pantheia überbringen; so verabreden sich zum Schluss des Phaidros Sokrates und Phaidros, von dem was sie gesprochen haben Isokrates und Lysias Kunde zu geben.

4) Vgl. bes. Imagg. 12. 16. 17. 18. 20. Amor. 31.

5) Pro imagg. 17 Diogenes citirt. Ebenda 14 wird hervorgehoben, dass dem Spötter Lucian das Loben ungewohnt sei. Die Amores werden 5 und 12 unter die Kategorie der σπουδογέλοια gebracht.

6) Ὁ ἄριστος τῶν φιλοσόφων heisst er Pro imagg. 28, ὁ ἱερὸς ἀνήρ Amor. 31. Ὁ ἱερὸς wird Platon auch von der Φιλοσοφία genannt, durch deren Mund Lucian spricht Fugit. 18. Ὁ ἱερὸς Πλάτων bei den Neuplatonikern, wie bei Euseb. praep. ev. X 3, 16.

und Geschichte eingeht. Der Dialog gehört einer besonderen Art der Dialoge an, die es mit der Empfehlung und Darstellung einzelner Künste und Disciplinen zu thun hatten. Die enkomiastische Tendenz vereinigt sich hier mit der historischen, wie ja auch das Enkomion nicht bloss den Keim des Epos enthielt, sondern auch in seiner Prosaform bei den Griechen der Geschichte, insbesondere der Biographie sehr nahe stand. Ein Beispiel bot uns schon der Pseudo-plutarchische Dialog über die Musik, mit dem vielleicht noch andere gleicher Art in Verbindung standen (o. S. 236 f.). Die Anfänge der Gattung sind bei den Peripatetikern zu suchen und das erste Vorbild mag Aristoteles mit seinen Dialogen (I S. 278. 288, 1) gegeben haben. Peripatetisch-aristotelisch ist daher auch der lange Vortrag, der nach dem kurzen Vorgespräch den Hauptinhalt der Schrift bildet, und der Principat, den Lucian sich schon hierdurch sichert, noch mehr aber, weil es ihm gelingt den Gegner dadurch ganz und gar umzustimmen und auf seine Seite zu ziehen. Rührt die Schrift wirklich von Lucian her, was gerade in neuerer Zeit wieder bezweifelt worden ist, so belegt sie uns dessen Worte (Bis. accus. 32) wonach er mit seinem lieben Dialogos nicht bloss in der Akademie sondern auch im Lykeion zu wandeln pflegte.

Anacharsis oder Ueber die Gymnasien. Zu dem Dialog über den Tanz bildet eine Art Gegenstück der Anacharsis oder »über die Gymnasien« wenigstens nach hellenischer Auffassung, die in der Orchestik einen Theil der musischen Kunst und Bildung sah und diese letztere der gymnastischen gegenüberstellte. Wie sich beide Dialoge in den Gegenständen berühren, so ist auch die Behandlung die gleiche, rhetorische, resp. peripatetische: in längerer Rede wird das Hauptthema abgehandelt. Doch ist im Anacharsis durch die Fiction, dass die Rede vorm Areopag gehalten wird[1], es möglich geworden dem dialogischen Element grösseren Spielraum zu verschaffen. Auf den Rhetor deutet wohl auch die Reminiscenz gerade aus Platons rhetorischem Dialog Phaidros, die sich in der Schilderung der Scenerie kund gibt[2]); und ebenso mag man unter die rhetorische Schablone die

1) 19. 21.
2) 16 u. 18. Vgl. o. S. 283, 2 u. 3.

gekünstelte Natürlichkeit des Anfangs bringen [1]). Die Tendenz ist dem Anacharsis mit dem Dialog vom Tanze gemein: beide Mal gilt es die freie Blüthe und Kraft des Lebens zu vertheidigen gegen die überspannten Forderungen einer pedantischen Moral und beide Mal ist der Gegner mit dem gekämpft wird ein Kyniker, der in dem einen Dialog offen und durch den Namen Kraton charakterisirt hervortritt, in dem andern sich hinter der Person des Anacharsis verbirgt [2]). Dieses Eintreten für die brüchig gewordenen Formen und Ideale des Hellenenthums ist ganz im Geiste der späteren Rhetoren und Sophisten [3]) die nicht am wenigsten hierdurch eine culturgeschichtliche Bedeutung erlangt haben; Lucian der hellenisirte Barbar geht auf diesem Wege rücksichtsloser und consequenter vor als selbst Plutarch [4]), weil er eben nicht so wie dieser durch philosophische Bildung angekränkelt war. Auf nichts war seit Alters der Hellene so stolz als auf seine Gymnastik, ihr vornehmlich galten die grossen Nationalspiele, durch sie schied er sich von den Barbaren. Alter und Bedeutung dieses Streites um die Gymnastik konnte Lucian nicht besser klar machen, als indem er ihn an die Namen des Solon und Anacharsis knüpfte. Zu Grunde legte er eine Chrie, auch hierin als Rhetor verfahrend (o. S. 115, 1), und band sich damit selbst die Hände, dass er nicht den gewünschten Ausgang herbeiführen und den Hellenen über den Barbaren siegen lassen konnte [5]).

1) Ταῦτα δὲ ὑμῖν κτλ. o. S. 107, 3. Ueber den ähnlich abrupten Schluss s. I S. 334 f. II S. 49, 4.

2) Dies hat nachgewiesen R. Heinze, Philol. 50, 458 ff.

3) Heinze a. a. O. 458, 1. Vgl. auch Schmid Atticism. I 219.

4) Bei Plutarch de audiend. poet. 13 p. 34 D wird das ὀρτυγοκοπεῖν dem κυβεύειν, καπηλεύειν u. s. w. gleichgestellt und eines edelgeborenen Hellenen für unwürdig erklärt, während Lucian Anach. 37 es ausdrücklich in Schutz nimmt und seinen Nutzen für die Charakterbildung auseinandersetzt. Dagegen missbilligt auch Lucian a. a. O. — oder wenigstens liegt eine solche Missbilligung in der Consequenz seiner Worte — so gut wie Plutarch die blutigen Kämpfe der Gladiatoren, weil diese eben nicht einer althellenischen Institution entsprachen.

5) Hierauf und auf den Ursprung des Lucianschen Dialogs hat mit Recht hingewiesen Heinze a. a. O. Durch die Vergleichung mit dem Dialog über den Tanz tritt der Zwang noch mehr hervor, den im Anacharsis die historische Tradition Lucian auferlegte: denn dort wird durch den Vortrag des Lykinos der Kyniker in geradezu verblüffender

Indem er so den Gegensatz des klugen feinen Hellenen und des etwas einfältigen Skythen weiter ausarbeitete, fand er nicht bloss Gelegenheit seine satirische Laune zu zeigen[1]) sondern kam auch einer Zeitströmung entgegen, die nach der Natur zurückdrängte und deshalb solchen Naturburschen, die wie Anacharsis frisch aus der Hand der grossen Göttin gekommen zu sein schienen, einen guten Empfang sicherte. Darum hat den Anacharsis auch Plutarch von dieser Seite her gezeigt als er ihn in sein Gastmahl der Weisen aufnahm und lässt ihn gleich von Anfang an gegen seine hellenisch civilisirte Umgebung abstechen (3 p. 148 C). Die Schilderung skythischer Personen und Zustände kam in die Mode, wofür Dions Borysthenitische Rede ein weiteres Beispiel gibt. Man empfand ein Behagen an den Contrasten von Natur und Cultur, die so hervortraten, man arbeitete aber auch an der Ueberwindung dieser Gegensätze. Das letztere zeigt sich deutlich an einem anderen der skythischen Dialoge Lucians, dem »Skythen« (o. S. 272): in diesem wird das Verhältniss zwischen Anacharsis und Solon als Vorbild herbeigezogen, an das sich weitere Freundschaften zwischen Hellenen und Barbaren anschliessen sollen. Lucian redet dort (9) als syrischer Barbar im eigenen Interesse. Weniger stark zeigt sich dasselbe Bestreben im Anacharsis, wohl weil es hier durch den besondern Zweck des Dialogs beeinträchtigt wird[2]). Am stärksten ist es im Toxaris ausgeprägt.

Weise umgestimmt. — Uebrigens hat Heinze, obgleich er die Frage nach Lucians Quellenschrift aufwirft und erörtert, Lucians eigene Nachricht (Scytha 8) dass er solche Angaben der Schrift eines Theoxenos entnommen habe, so viel ich sehe gar nicht berücksichtigt.

1) Die komische Naivetät des Anacharsis zeigt sich beinahe überall, wo er sich mit Fragen oder Einwänden an Solon wendet. Z. B. muss er geradezu eingestehen, dass er zu einfältig sei Solons Worte zu verstehen. Ein possenhafter Witz steckt in 39. Anacharsis spielt einigermaassen die Rolle des dummschlauen Bauern. Solon ist als Hellene, insbesondere aber als Athener charakterisirt: darum überlässt er es den Spartanern ihre eigenthümlichen Institutionen selber zu rechtfertigen (39). Wenn er sagt, die wackern Männer, durch welche die Athener zur Sittlichkeit erzogen wurden, hiessen Sophisten und Philosophen (22), so ist dies offenbar ein Anachronismus, ebenso offenbar aber dass er ihn begehen musste um der Lucianschen Ironie willen die in dieser Bemerkung liegt.

2) Doch darf nicht übersehen werden, dass der Anacharsis vor dem

Der Grieche Mnesippos und der Skythe Toxaris rühmen in diesem Gespräche jeder dem andern gegenüber seine Landsleute, weil sie Treue in der Freundschaft zu halten vermögen, und erzählen sich zum Beweise dessen die verabredete Zahl von je fünf Geschichten. Die vorliegende Synkrisis schliesst wie andere durchaus friedlich[1]: die beiden Parteien vertragen sich und der Grieche und der Skythe reichen sich über die nationalen Schranken hinweg die Hand zur Freundschaft. Es ist nicht blos der Name des Toxaris, der diesen Dialog an den »Skythen« Lucians knüpft[2]. Beide verhalten sich wie Gegenstücke zu einander: von einem Cult hellenischer Heroen, des Orestes und Pylades, im Skythenlande geht der »Toxaris« aus, von dem Cult des skythischen Heros Toxaris in Athen der »Skythe«; im »Toxaris« läuft es darauf hinaus dass der Grieche dem Skythen die Freundschaft anbietet, im »Skythen«, dass der Barbar, Lucian, die Freundschaft der Griechen sucht. Beides sind rhetorische Werke. Lucian spricht sich darüber, was den »Toxaris« betrifft, ziemlich unverblümt aus. Die bei den Griechen üblichen »Reden von der Freundschaft« (τοὺς περὶ φιλίας λόγους) verachtet der Skythe (9) und will statt dessen Thaten sehen. Nicht eine der unzähligen Erörterungen, wie sie die Philosophen seit Theophrast und schon vor ihm über diesen Gegenstand anzustellen pflegten, soll geboten werden sondern eine Reihe von Beispielen und Geschichten, in denen sich die Freundschaft wirklich bethätigt hat. Toxaris.

Skythen abgefasst zu sein scheint. Mir scheint dies daraus hervorzugehen, dass im Anacharsis (12) der Mann dieses Namens durch den Ruf (κατὰ κλέος) Solons nach Athen gelockt wird, im Skythen dagegen (5) erst Toxaris es ist, der ihn in Athen auf Solon aufmerksam macht und dann gleich die Bekanntschaft vermittelt.

1) Und zwar, was ausdrücklich hervorgehoben wird, ohne dass ein δικαστὴς τοῦ λόγου eingesetzt war (62), o. S. 282.

2) Damit soll nicht gesagt sein, dass er einfach dem »Skythen« entnommen und für diesen von Lucian erdichtet sei. Das letztere ist die Ansicht von L. von Sybel Herm. XX S. 46 und 50, dessen Skepsis mir zu weit geht. Wenigstens wenn wir den »Toxaris« für ein Werk Lucians halten, müssen wir annehmen dass dieser Name vom Schriftsteller als ein damals bekannter skythischer gewählt wurde. Auch der Heros Toxaris wird seinen Halt in der Ueberlieferung gehabt haben so gut wie Anacharsis und nur die Vermittlerrolle zwischen diesem und Solon ist ihm von Lucian angedichtet.

Dadurch dass sie Beispielsammlungen an die Stelle von Gedankenketten setzten, hatten schon die Peripatetiker ihren Schriften einen eigenthümlichen Charakter zum Unterschiede namentlich von den platonischen gegeben; Lucian geht aber noch weiter, indem er alte Beispiele verpönt und nur solche aus der Gegenwart gelten lässt (10); damit war gesagt dass seine Schrift nicht einen historischen Charakter wie die peripatetischen sondern einen novellistischen tragen sollte. Der Ankündigung entspricht die Ausführung. Schon dass so viel geschworen wird um die Wahrheit des Erzählten zu bekräftigen[1], muss uns argwöhnisch machen, noch mehr als bei Platon wenn besondere Anstalten getroffen werden um uns die Glaubwürdigkeit einer Mittheilung einzureden. Im Einzelnen können wir noch den Dichter entlarven[2], der sich namentlich auch als Satiriker zeigt[3]) und so dem Ganzen erst die Luciansche Farbe gibt. Dieses Ganze ist sonach eine Sammlung von Novellen; der Dialog dient nur als Einkleidung und hat kaum eine grössere Bedeutung als die einleitenden Gespräche des Decamerone und als das Dialogische im Dialogus Miraculorum des Cäsarius von Heisterbach oder in den Canterbury Tales.

Novellistischer Charakter.

In den besprochenen Schriften forderte das Wesentliche des Inhalts, mochte derselbe nun in Schilderungen, in Erzählungen oder in einer Lobpreisung bestehen, die Form der

1) 12. 19. 38. Vgl. auch 60.

2) Mommsen Röm. Gesch. V 293, 1. Die Worte des Abauchas (61) sind eine Nachbildung dessen was die Frau des Intaphrenes bei Herod. III 119 sagt.

3) Die Schilderung der Skythen und ihrer Verhältnisse hält sich durchaus wie im »Anacharsis« auf der Linie zwischen Achtung und Spott. Gelegentlich hat es Lucian sich nicht versagen können durch Uebertreiben des Erhabenen und Heroischen den Schritt ins Lächerliche zu thun: so 41 wo er auch den andern Freund ohne alle Noth sich blenden lässt und 42 wo er höchst ernsthaft erzählt dass den beiden Freunden gegenüber auch der Löwe sein ordentliches Grab erhalten. In einen komischen Contrast mit fremder Umgebung wird die skythische Sitte 45 gebracht: die vom König seinen Gästen zum Spenden dargebotene Schale Wein trinkt Arsakomas auf einen Zug aus, wie dies so Skythenbrauch sei. Wäre es ihm nicht auf eine komische Wirkung angekommen, so hätte Lucian diese für den Zusammenhang ganz gleichgiltige Thatsache gar nicht zu erwähnen brauchen.

zusammenhängenden Rede; der Dialog war nur wie eine Zugabe, ein äusserlich anhängendes Ornament. Anders ist es in solchen Fällen, in denen es sich darum handelt einem Andersdenkenden und dessen Einwänden gegenüber Schritt für Schritt entweder die eigene Ueberzeugung zu begründen oder die fremde zu widerlegen. Beispiele dieser Art hat uns Lucian im »Parasiten« und »Hermotimos« gegeben. Hier entspringt die Form des Dialogs aus dem Inhalt und der Dialog tritt in seine alten Rechte ein, wie sie ihm namentlich die Philosophie gewährt hatte.

Kann man insofern diese Dialoge als philosophische in einem besonderen Sinne bezeichnen, so ist damit doch nicht gesagt dass es in ihnen Lucian mit der Philosophie wirklich Ernst gewesen sei. Im Gegentheil giht sich die Schrift »über den Parasiten« ohne Weiteres als eine Parodie auf den sokratischen Dialog zu erkennen[1]): die ehrwürdige Form desselben ist hier auf einen niedrigen Gegenstand angewandt, und nach derselben Methode, die sonst dazu diente Werth und Wesen der Dialektik, Rhetorik und ähnlicher Disciplinen und Künste zu erörtern, wird hier die Kunst des Schmarozers besprochen. Ein Parasit selber, Namens Simon, ist es, der hierüber neue Wahrheiten vorträgt und den Tychiades, unter dem man unnöthiger Weise Lucian selher gesucht hat, zu seinen Ansichten zu bekehren sucht und auch wirklich bekehrt. Neben der Parasitenkunst kommen auch diejenigen, die sonst als die höchsten gelten, Philosophie und Rhetorik, nicht in Betracht (26). Dieselben existiren überhaupt nicht, wie vom Standpunkt und mit den Mitteln der Skeptiker daraus geschlossen wird dass über ihr Wesen die verschiedensten Definitionen umgehen (27 ff.). Dagegen die Parasitenkunst entspricht allen Anforderungen der Stoiker an eine Kunst im vollen Sinne des Wortes (4). Und der Parasit stellt das wahre Menschenideal dar, nicht der Philosoph oder Rhetor; er ist frei von den Fehlern und Lastern, an denen diese leiden. So springt auch aus diesem Dialog am Ende ein Enkomion heraus und zwar eins von der paradoxen Art, wie sie schon die alten Sophisten liebten. Hierin hahen wir offenhar die Hauptabsicht zu suchen,

Ueber den Parasiten.

Parodie auf den sokratischen Dialog.

Enkomion.

1) Vgl. bes. 61.

die Lucian bei der Abfassung dieser ziemlich harmlosen Schrift leitete, und brauchen uns darin nicht durch gelegentliche Hiebe gegen die Rhetoren nicht minder als gegen die Philosophen irre machen zu lassen. Das Thema konnte durch die mittlere und neue Komödie gestellt werden, die auch in der Ausarbeitung schon ein gutes Stück vorangegangen war.[1]) Um das Enkomion noch mehr als Carikatur erscheinen zu lassen, waren wohl noch einige verzerrte Züge aus Phaidros' und Pausanias' Lobreden auf den Eros in Platons Symposion eingefügt worden;[2]) zunächst mochte dies gegen die Platoniker und deren anwesenden Vertreter Tychiades (34) gerichtet sein.

Hermotimos. Der Skeptiker, der schon im Parasitos gelegenlich durchblickte und die Existenz einer Philosophie leugnete, herrscht durch den ganzen Dialog im Hermotimos. Den Hermotimos, einen bejahrten Anhänger der stoischen Philosophie, der nicht müde wird darin weiter zu studieren und sich zu üben, macht Lykinos auf das Vergebliche seines Bemühens aufmerksam; denn weder vermögen wir im Theoretischen zu erkennen, welches die wahre Philosophie ist, noch sind wir im Praktischen im Stande die von ihr gesteckten Ziele zu erreichen. Der Grund aller Philosophie, nicht bloss der stoischen, ja aller Wissenschaft, auch der Mathematik wird abgegraben; die Mittel sind die gewöhnlichen, die Lucian der Rüstkammer der Skeptiker entnahm. Nirgends zeigt sich Lucian so als Philosoph als in diesem Dialog, in dem er aller Philosophie absagt d. h. nirgends geht er ihr so ernsthaft und mit Gründen zu

---

1) Schon die von Jacobi im Index angeführten Stellen zeigen eine auffallende Uebereinstimmung mit Lucians Schrift, sowohl was die Eigenschaften des Parasiten wie das Alter seiner Kunst betrifft. — Gab es eine Schrift Aristipps über die Parasiten? κοσμῆσαι 33 lässt dies vermuthen.

2) Alter der Parasitenkunst 45 (Sympos. p. 178 B). Patroklos nicht der Freund des Achill sondern sein Parasit 47 (179 E f.). Aristogeiton der Parasit des Harmodios 48 (182 C). Tapferkeit des Parasiten 40 ff. (178 E f.) auch im Frieden übertrifft er alle Andern 51 ff. (178 E). Der Parasit ist bereit alle Gefahr mit seinem Herrn zu bestehen, unter Umständen auch zu sterben wenn er erst mit ihm gegessen hat 58, das darf wohl an Symp. 179 A ff. erinnern. Im Uebrigen verkenne ich nicht, dass die Aehnlichkeit auch darauf beruhen kann dass beide Enkomien die rhetorischen Vorschriften über solche Reden beobachteten.

Leibe[1]). Höchstens zu Anfang, in der Schilderung des Hermotimos, zeigt sich eine gewisse Ironie, sonst erkennt man kaum den Satiriker wieder; die Beziehung zu einer Menippea ist daher fern zu halten[2]). Den Rhetor kann er auch hier nicht verleugnen; derselbe verräth sich in der Verschwendung, die mit Bildern und Gleichnissen getrieben wird[3]).

Dem Hermotimos ist mit dem Dialog über den Parasiten noch gemein, dass in Beiden die Bekehrung zu einer andern Ueberzeugung sich überraschend schnell und gründlich vollzieht. Hermotimos nach einem langen ausschliesslich der Philosophie gewidmeten Leben, der zu Anfang des Dialogs noch ihr begeisterter Verehrer ist, hat sich am Schluss in ihren erklärten Feind verwandelt, ebenso wie der Platoniker Tychiades durch Simon bestimmt wird den Beruf eines Parasiten zu ergreifen. Es ist daher ganz in der Weise Lucians dass auch im Dialog »vom Tanz« (o. S. 283 f.) Kraton nicht bei seiner kynischen Vom Tanz. Starrheit bleibt sondern nach Lykinos' Vortrag nicht einmal einen Versuch der Entgegnung macht, vielmehr er, der Anfangs Strafpredigten gegen den Pantomimus und seine Zuschauer hielt, sich zum Schluss ohne Weiteres einen Platz im Theater bestellt. Man könnte denken dass Lucian hiermit die Oberflächlichkeit philosophischer Ueberzeugungen habe andeuten wollen. Wahrscheinlicher ist dass er nur seiner eigenen Erfahrung und Auffassung folgte, die ihm dergleichen als ganz natürlich erscheinen liess. Daher lässt er auch den umgekehrten Uebertritt von einer andern Lebensart und -Anschauung her zur Philosophie an sich und Andern mit derselben verblüffenden Leichtigkeit und Geschwindigkeit vor sich gehen, wie uns das die Schilderung im »Nigrinos« vor Augen führt.

Lucian trifft hier mit einem ungenannten Freund zu- Nigrinos. sammen. Derselbe spricht ihm sein Erstaunen aus dass er

1) Ja er scheint sogar den Namen eines φιλόσοφος für sich in Anspruch zu nehmen nach 76: ὀλίγοις δ' ἂν πάνυ ἐντύχοις ὑπ' ἀνδρείας τολμῶσι λέγειν ὅτι ἐξηπάτηνται καὶ τοὺς ἄλλους ἀποτρέπειν τῶν ὁμοίων πειρωμένους. εἰ δ' οὖν τινι τοιούτῳ ἐντύχοις, φιλαλήθη τε κάλει τὸν τοιοῦτον καὶ χρηστὸν καὶ δίκαιον καί, εἰ βούλει, φιλόσοφον· οὐ γὰρ ἂν φθονήσαιμι τούτῳ μόνῳ τοῦ ὀνόματος.

2) Fritzsche, Prolegg. II 2 S. XXVII f. Riese, Varronis satt. Men. S. 25. Dagegen W. Schmid Phil. 50 S. 308.

3) Fritzsche, Prolegg. II 2 S. XIV f.

ein anderer Mensch geworden und seine bisherigen Genossen verachte. Lucian erzählt ihm, dass er eines Augenleidens wegen in Rom gewesen, dort den Platoniker Nigrinos besucht habe und durch ihn zur Philosophie bekehrt worden sei. Auf Wunsch seines Freundes muss er ihm den Vortrag Nigrins mittheilen, der diese erstaunliche Sinnesänderung bewirkt hat, und die Folge ist dass auch der Freund beschliesst fortan der Philosophie zu leben. Dem Dialog ist ein Schreiben Lucians an Nigrin vorgesetzt, der das Ganze als ein Zeichen nicht seiner Beredsamkeit sondern nur seiner Gesinnung betrachten möge. Dieses Schreiben widerlegt die Meinung dass Nigrinos ein Pseudonym sei unter dem sich der bekannte Platoniker Albinos verberge.[1]) Es bestätigt uns weiter den historischen Charakter der Schrift. Wir müssen dieselbe als ein ἀπομνημόνευμα ansehen, und als solches giebt sie sich auch durch die von Lucian selbst eingestandene Unordnung (ἀτάκτως συνείρων 8) zu erkennen, welche die rhetorische Forderung an Schriften der Art erfüllt (I S. 146, 1) und sich daher ebenso in der gleichartigen über Demonax wiederfindet[2]).

Historische Grundlage. Diese historische Grundlage giebt dem »Nigrinos« unter den Dialogen Lucians eine ganz einzige Stellung[3]). Zu einem vollgiltigen Document über Lucians philosophische Entwickelung wird er indessen dadurch noch nicht. In dieser Hinsicht hat man mit der Schrift oft Missbrauch getrieben. Historisch ist darin nur der wesentliche Inhalt von Nigrins Vortrag; das Uebrige, die Wirkung auf Lucian und indirekt auf seinen Freund sind freie Zuthat des Verfassers. Man begreift gar nicht wie Nigrins Worte, die die Unseligkeit des römischen Lebens und Treibens schildern, einen Nicht-Römer wie Lucian daher nicht weiter persönlich berührten, doch auf diesen einen so überwältigenden Eindruck hervorbringen konnten; und vollends ist es fabelhaft dass diese Worte auch in ihrer indirekten Form die gleiche Wirkung auf Lucians Freund üben. Lucian

1) Fritzsche, Lucian II 2 S. 51.

2) Um das Wesen eines ἀπομνημόνευμα voll zu machen werden nicht bloss Mittheilungen gemacht über die Reden Nigrins sondern auch über sein Leben und Handeln 2 f. 18, 26.

3) Kaum ist damit zu vergleichen was man etwa als historische Grundlage des »Eunuchos« anerkennen kann.

schildert uns dies mit einer Ueberschwänglichkeit, die wir sonst nicht gewohnt sind bei ihm ernst zu nehmen; er trägt einen philosophischen Hochmuth zur Schau, der sonst gerade die Zielscheibe seines Spottes ist. Wir werden noch argwöhnischer, da wenigstens in einem Falle die historische Wahrheit sich unter den Uebertreibungen nicht hat ersticken lassen: denn Niemand wird es Lucian glauben dass er in Folge seiner Bekehrung zum Platonismus auch seines Augenleidens gänzlich vergessen habe,[1] um dessentwillen er doch allein die Reise nach Italien unternommen hatte. Vollends wird man der ganzen Bekehrungsgeschichte den Glauben versagen, wenn sich herausstellt dass sie nur die Kopie eines älteren Originals, der Bekehrung Apollodors bei Platon ist[2]. Lucians Platonismus und Lucians Philosophie bewähren sich der eine in erborgten Worten und Wendungen[3], die andere in einem kunstvoll durchgeführten Gleichnis[4], also beide lediglich rhetorisch. Man wird daher annehmen müssen, dass Lucian als er dem befreundeten Nigrin noch einmal seinen Dank für dessen Vortrag aussprechen wollte, er die Wirkungen desselben in

1) 4 ὥστε δή, τὸ καινότατον, τοῦ ὀφθαλμοῦ μὲν καὶ τῆς περὶ αὐτὸν ἀσθενείας ἐπελανθανόμην, τὴν δὲ ψυχὴν ὀξυδερκέστερος κατὰ μικρὸν ἐγιγνόμην· ἐλελήθειν γὰρ τέως αὐτὴν τυφλώττουσαν περιφέρων. Die historische Wahrheit ist hier der rhetorischen Antithese geopfert.

2) Sympos. p. 172 C ff. Apollodor und Nigrin erscheinen ihrer Umgebung als Rasende (μαινόμενοι), Beide blicken ihrerseits vom Gipfel des neuen, durch die Philosophie gewonnenen Glücks mit Verachtung auf die Andern herab, insbesondere auf Reichthum und alle sogenannten Güter der Welt, Beide finden einen Genuss darin sich die Reden ihrer Lehrer immer von Neuem zu wiederholen und dadurch besser einzuprägen, vgl. bes. Nigr. 1 u. 6. Dass Lucian Platons Symposion vorschwebte, zeigt auch Nigr. 35, wo der Eindruck des Nigrin auf Lucian mit ähnlichen Farben geschildert wird wie im Symposion p. 215 C ff. der des Sokrates auf Alkibiades; die ἐθελοδουλεία Nigr. 23 stammt ebenfalls aus Sympos. 184 C. Zwar nicht bloss, aber doch auch an das Symposion erinnert die Form des einrahmenden Gesprächs, in dem wie dort Apollodor so hier Lucian sich mit einem ungenannten Ἑταῖρος unterredet. — Auf die Aehnlichkeit von Nigrin 1 u. 4–7 mit Komödien-Stellen weist überdies hin Th. Kock, Rh. M. 43, 46.

3) S. vor. Anm. Auf das εὖ πράττειν im Briefe an Nigrin hatte schon J. Bernays Lucian und die Kyniker S. 4 u. S. 88 hingewiesen.

4) Ausdrücklich werden hierauf die φιλόσοφοι λόγοι (35) beschränkt, die Lucian von sich aus dem von Nigrin Gesagten 36 f. hinzufügt.

seiner Höflichkeit ironisch übertrieb. Nigrin, der Lucian kannte, konnte dadurch nicht getäuscht werden, und Niemand sollte überhaupt getäuscht werden der die echt Heine'sche Schlusspointe liest, in der Lucians schwärmender auch den Freund ansteckender Enthusiasmus mit dem Biss eines tollen Hundes verglichen wird[1]).

Einer poesiearmen Zeit bot die Rhetorik allerlei Surrogate und pflegte die Prosadichtung, der sie sich entgegen dem strengeren Stilgefühl des höheren Alterthums schon längst zugewandt hatte, jetzt mit ungewöhnlicher Fruchtbarkeit. Diesem Zuge der Zeit folgte auch Lucian, auch er natürlich in dem engeren Gleise das ihm gerade seine besondere Neigung und Begabung vorschrieben, weder zerschmolz er in Lyrik noch blähte er sich zur Tragödie auf, wohl aber lachte und spottete er mit der Komödie und deren Verwandten in der Literatur. Die Stücke der mittel- und neuattischen Meister reizten ihn zu den »Hetärengesprächen«, die ja freilich nur einzelne Scenen darstellen, aber doch gerade so viel als dem Publicum der Zeit bei mündlichem Vortrag auch von den alten Komödien geboten zu werden pflegte, und fügen wir hinzu, auch von den alten Tragödien geboten wurde sodass sein Verfahren in dieser Hinsicht dem des Dion Chrysostomos gleicht der eine einzelne Scene des euripideischen Philoktet paraphrasirte (o. S. 106 f.). Die Herkunft von der Bühne verräth sich deutlich in der Art wie die am Gespräch betheiligten Personen auf- und abtreten.[2]) Einfache schulmässige Ueber-

Hetärengespräche.

---

1) 38: οἶσθα γὰρ ὅτι καὶ οἱ πρὸς τῶν κυνῶν τῶν λυττώντων δηχθέντες οὐκ αὐτοὶ μόνοι λυττῶσιν κτλ. Den Sinn, den Lucian mit diesen Worten verbindet, begreift man erst völlig, wenn man den Schluss des Hermotinos vergleicht: φιλοσόφῳ δὲ ἐς τὸ λοιπὸν κἂν ἄκων ποτὲ ὁδῷ βαδίζων ἐντύχω, οὕτως ἐκτραπήσομαι καὶ περιστήσομαι ὥσπερ τοὺς λυττῶντας τῶν κυνῶν. Als Anspielung auf diese Worte gefasst wird die Bemerkung im »Nigrinos« noch witziger (dieselbe Vergleichung auch Philopseud. 40 und im Philopatris 27 wo es Nachahmung Lucians ist) und wenigstens die neuerdings versuchte chronologische Ansetzung des Hermotinos ist kein Hinderniss eine solche Anspielung anzunehmen (o. S. 277).

2) 9, 4 bezieht sich das auch im Drama gebräuchliche εἰσιέναι auf ein Verlassen der Bühne, ebenda 3 f. das Hinzutreten neuer Personen. 12, 2 geht Lysias fort und kommt gleich darauf wieder zurück. 13, 5 verlassen Hymnis und Grammis die Bühne.

tragungen in Prosa waren darum die kleinen Conversationsstücke gewiss nicht, auch in den abhängigsten wird sich eine geistreiche Lucian eigenthümliche Wendung gefunden haben, die ihnen ein Recht der Existenz sicherte und durch die sich ihr Verfasser über den blossen Nachahmer zum Rivalen erhob.

Derselben Art sind seine »See-« und seine »Göttergespräche«, keine Satiren [1]) wie man längst eingesehen hat sondern humorvolle Darstellung wie wir sie schon aus Homer kennen [2]): kleine Scenen aus der Masse der überlieferten Mythen ausgewählt und dialogisch gestaltet oder auch Schilderungen von »Bildern« in ihrer Lebendigkeit fortgeführt bis zum Gespräch, an das auch Philostrat bisweilen streift. [3]) So anmuthig sich in diesen kleinen Werken Lucians Talent zeigt auch den engsten Rahmen mit Witz und Leben auszufüllen, den Anspruch auf Originalität hat er ihretwegen nicht erhoben; eher scheint es dass er mit ihrer Hilfe sich die Sicherheit und Leichtigkeit des dialogischen Stils aneignete die ihm dann für die eigentlich originalen Werke dieser Gattung zu Gute kam. Die Anfänge zu diesen gewahren wir schon innerhalb der Göttergespräche.

See- und Göttergespräche.

»Das Urtheil des Paris« (κρίσις θεῶν = 20) übertrifft die andern nicht bloss an Umfang. Aus den Scenen, die dort dargestellt sind, ist hier ein Akt geworden und darin liegt es dass auch ein gewisses Maass von Handlung sichtbar sein muss, das hier sogar eine Verlegung des Schauplatzes vom Olymp auf den Ida mit sich bringt. Derselben Klasse des Uebergangs gehören der »Prometheus« und die »Götterversammlung« (θεῶν ἐκκλησία) an: auch in ihnen hat die Satire noch nicht die Schärfe und Unmittelbarkeit die man aus andern Dialogen Lucians kennt, soweit sie überhaupt vorhanden ist wird sie in einer gewissen Ferne gehalten; aber auch hier ist eine Handlung bereits der Hauptgegenstand der Darstellung und der Dialog nur ihr Begleiter.

Das Urtheil des Paris, Prometheus und Götterversammlung.

1) Durch nichts begründet ist die Vermuthung von C. Wachsmuth Sillogr. Gr.² S. 82, dass Menipps Götterbriefe das Vorbild der Göttergespräche Lucians waren.

2) Auch hier hatte das Leben der Literatur vorgearbeitet: homerische Scenen pflegten längst durch die Homeristen gesondert zur dramatischen Darstellung gebracht zu werden: s. Friedländer zu Petron S. 281.

3) Philostr. maj. Imagg. I 4, 2. II 2, 5. II 31.

Doch sind auch die Unterschiede zwischen den drei nahe verwandten Dialogen bemerkenswerth. Dem »Urtheil des Paris« so wie überhaupt den Göttergesprächen steht der Prometheus näher, weil er ebenfalls nur einen überlieferten Mythos neu gestaltet [1]), noch dazu einen Mythos aus dem nur ein anderer Ausschnitt auch in jenen behandelt ist (Deor. Dial. 1); und zwar dient diese Gestaltung hier noch besonders einem rhetorischen Zweck, da die Verhandlung aus Anlass der Fesselung des Prometheus zwischen diesem, Hermes und Hephaistos kunstvoll so geleitet wird dass der klügste der Titanen (Prometheus es in v. 1) Gelegenheit bekommt eine lange Vertheidigungsrede streng nach rhetorischem Schema zu halten. In der »Götterversammlung« ist Lucian nicht so wohl Rhetor als Dichter: er erfindet sich seinen Stoff, eine Götterversammlung in der Momos sich über die dermalige Ueberfüllung des Olymp mit neuen und barbarischen Göttern beschwert [2]) und zur Abhilfe dieser Uebelstände ein Psephisma der Himmlischen beantragt. Und es ist die eigene Zeit Lucians, in der diese Dichtung spielt, ihre Religion und ihre Philosophie (13. 17) der sein noch ziemlich harmloser Spott gilt, während die Göttergespräche und der Prometheus uns in eine mythische Vergangenheit versetzen, aus der nur der letztere bisweilen mit plötzlichem Anachronismus zu komischer Wirkung einen Sprung in historische Zeiten thut. [3]) So treffen wir hier Lucian zum ersten Mal auf demselben Boden der Gegenwart, auf dem vor ihm die jambischen Dichter der attischen Komödie gestanden hatten, wir sehen ihn wie ein Kratin und seine Genossen die Neuerungen in der Religion bekämpfen ob diese von den Philosophen ausgingen oder in der Einführung barbarischer Culte der Kotytto oder des

1) Speciell mit dem Prometheus des Aischylos oder mit der kynisch-sophistischen Figur des Namens hat er nichts oder so gut wie nichts zu thun. Ebenso wenig hätte man die Luciansche Schrift um des blossen Titels Willen mit der Varronischen Satura zusammenbringen sollen (Riese Satt. Menipp. S. 25).

2) Aehnliche Gedanken hat Seneca in der Apocoiocynt. 9 dem Janus in den Mund gelegt.

3) Mit den Citaten aus Homer und Hesiod 8 f. und der Erwähnung der σίτησις ἐν πρυτανείῳ 4.

Mithras ihren Grund hatten[1]). Noch eine Reihe anderer, gerade der eigenthümlichsten Schöpfungen Lucians zeigt uns, dass er sich bewusst war das Erbe der altattischen Komiker angetreten zu haben.

Nicht bloss dem Aberglauben und der Freigeisterei geht er mit ihren Mitteln zu Leibe sondern auch interne Fragen der Rhetorik glaubt er jetzt rascher auf diesem Wege lösen zu können. Die dialogische Form war diesem Zwecke auch im »Pseudo-Sophistes« dienstbar gemacht, der in ermüdender Weise Fehler der Rede zusammenstellt und hieran einige Lehren über den rechten Ausdruck fügt. Nur notdürftig ist in die Einförmigkeit dieses von schulmeisterlicher Salbung triefenden Werkes durch die Wiedererzählung der Gespräche mit Sokrates (5 ff.) einige Abwechslung gekommen (o. S. 270, 1). Ganz anderes Leben spricht aus der übermüthigen Polemik des »Lexiphanes«. Wenn hier der Ultra-Atticist und Wortjäger, der den durchsichtigen Namen Lexiphanes trägt, einen Dialog eigener Mache vorliest, in dem seine Manier zum Aeussersten carikirt ist, so kann dies einiger Maassen an Platons Theaitet und Phaidros erinnern und auch die Art wie derselbe sich schon im gewöhnlichen Gespräch durch übel angebrachte Atticismen von vornherein lächerlich machen muss, hat eine gewisse Aehnlichkeit mit der Art, wie Platon uns seinen Polos im Gorgias und seinen Prodikos im Protagoras redend vorführt. Doch sind die Skizzen bei Lucian breiter ausgeführt und die Farben stärker aufgetragen. Beides kommt der Komödie zu, wie in der That noch in einem aristophanischen Fragment eine der beiden Gesprächspersonen einen manierirten den Rednern der Zeit angepassten Jargon redet[2]). Vollends das Verfahren, das im Mittelstück des Ganzen Lykinos und der hinzugekommene Arzt Sopolis einschlagen den Lexiphanes zur Vernunft zu bringen, nämlich nicht durch Argumente sondern durch ein Vomitiv, gehört ursprünglich nicht in den Dialog

Pseudo-Sophistes.

Lexiphanes.

1) Vgl. aber über solche Götterversammlungen auch I S. 386. Ettig, Acherunt. L. St. XIII S. 336, 4.

2) Aristoph. fr. 198 K. Früher hatte bei einem Fragment Philemons (fr. LI[a] bei Meineke C. Gr.) Lobeck El. II 76 sich unseres Lexiphanes erinnert.

sondern auf die Bühne der altattischen Komödie[1]), mit deren Parabasen man dann auch die durchaus ernsten ermahnenden Schlussworte (22 ff.) des Dichters selber vergleichen mag.

Hier handelt es sich doch wenigstens noch um einen Kampf von Theorien, wenn er auch nicht theoretisch sondern mit sehr drastischen Mitteln geführt wird. Nicht einmal dieses

Timon. Zugeständnis macht dem Wesen des Dialogs der Timon. Es ist unmöglich hier auch nur die Spur eines Streites allgemeiner Gedanken zu entdecken. Armuth und Reichthum betreten zwar in Person die Bühne, aber zu einem Streit zwischen beiden, wer von ihnen das Meiste zum menschlichen Glück beiträgt, wie in Aristophanes' Plutos, kommt es nicht. Die Conflikte sind durchweg an Personen geknüpft und werden hervorgerufen durch die Grobheit mit der der Misanthrop alle behandelt die ihm nahe kommen, Götter nicht minder als Menschen, Hermes und Plutos zunächst und schliesslich der Reihe nach den Schmeichler und Schmarotzer Gnathonides, den falschen Freund Philiades, den Redner Demeas und den Philosophen Thrasykles. So entsteht eine Mannigfaltigkeit von Situationen erhöht noch durch den Wechsel des Lokals, der uns bald in den Himmel bald wieder herab zur Erde führt, und bringt auch ihrerseits den Eindruck dramatischen, nicht den dialogischen Lebens hervor[2]).

Nachahmung der altattischen Komödie. Da nun unter den Komödien des Antiphanes sich ein »Timon« befindet, so war man in neuerer Zeit rasch bei der Hand in ihr das Original der Lucianischen Prosadichtung zu sehen. Weder der Titel noch das einzige aus der Komödie des Antiphanes erhaltene Fragment berechtigen zu diesem Schluss. Im übrigen aber trägt die Dichtung Lucians das Gepräge der altattischen, speciell der aristophanischen, nicht der mittleren oder gar neuen Komödie. Zu diesem Gepräge gehört das Hereinragen der Götter- in die Menschenwelt, wofür ein Beispiel schon unter

1) In die Wirklichkeit wird hier übertragen was Hermot. 86 (ὡς εἴθε καὶ ἐξεμέσαι κτλ.) nur ein Wunsch und eine rhetorische Voraussetzung ist, vgl. Charon 7. Dasselbe in einer Menippea bei Martianus Capella II 135 f.

2) In wie fern der »Timon« vom echten und reifen Drama sich immer noch wesentlich genug unterscheidet, ist I S. 201 f. erörtert worden.

den Göttergesprächen das »Urtheil des Paris« giebt[1]). Die Art, wie wir zunächst auf Erden Timons Monolog hören, sodann im Himmel an den Conferenzen des Zeus mit Hermes und Plutos theilnehmen um schliesslich mit den letzteren beiden wieder zur Erde und nach Attika zu eilen wo sich der Rest des Stückes abspielt, hat eine genaue Parallele an dem Wechsel des Lokals im aristophanischen Frieden. Mit aristophanischem Uebermuth (I S. 182 f.) setzt Lucian sich auch über Zeitbestimmungen hinweg, wenn er den Zeus erst erklären lässt er habe lange nicht auf Attika gesehen (9) und gleich darauf (10) er habe neulich den Blitz auf Anaxagoras geschleudert[2]). Zumal die Schlussscene gehört zu den stereotypen der altattischen Komödie, die uns gern einen vom frischen Glück berauschten Menschen schildert, wie er in seinem Egoismus alles Gute für sich allein geniessen will und die sich Zudrängenden und seine Freundschaft Suchenden, vorzüglich die Unwürdigen unter ihnen derb abweist: Dikaiopolis in den Acharnern, Peithetairos in den Vögeln, die Wilden des Pherekrates und wohl noch Andere, die wir nicht kennen, waren die Vorbilder des Lucian'schen Timon. In die Zeit der altattischen Komödie weisen uns die historischen Anspielungen, die Hindeutungen auf den peloponnesischen Krieg (50), die Erwähnung des Perikles (10) des Megakles (22) des Kallias und Hipponikos (24) des Kleon und Hyperbolos (30)[3]).

Damit soll nur ungefähr die künstlerische Sphäre bezeichnet werden, in der Lucian arbeitete. Enger ihn einzuschränken auf ein einzelnes Drama, etwa des Komikers Platon, dessen Kopie in Prosa der »Timon« wäre, dazu giebt uns dieser unruhige und erfindungsreiche Geist kein Recht, der seine Selbständigkeit der Arbeit zur Genüge bewiesen hat. Er kopierte nicht sondern gestaltete um. So entnahm er die Göttermaschinerie, den olympischen Apparat der alten

Selbständigkeit der künstlerischen Gestaltung.

1) Bei der Schilderung, die vom Herabkommen der Götter zur Erde gegeben zu werden pflegt, wirkten wohl homerische Reminiscenzen mit, wie überhaupt für die kunstvolle Verflechtung einer doppelten Handlung im Himmel und auf Erden (Nitzsch, Sagenpoesie S. 106 f.).

2) In anderem Zusammenhange hat diesen Widerspruch besprochen Mure Critical history of the language and literat. of ant. Greece I 515.

3) Das Diasienfest, das im Ikarom. 24 ausser Brauch gekommen ist, wird hier noch gefeiert (7): vgl. A. Mommsen Heortol. S. 384, 4.

Komödie; aber so ausführliche Dialoge, namentlich des Vaters der Götter und Menschen mit seinen Neben- und Untergöttern fand er dort schwerlich schon vor[1]: hier glaubt man den Verfasser der »Göttergespräche« zu merken, dem die breite Schilderung solcher Scenen zur Gewohnheit geworden war.

Ebenso selbständig verhält er sich zur überlieferten Timon-Fabel, wie schon Hemsterhuis angemerkt hat. Nach derselben verarmt der reiche Timon und seine Freunde verlassen ihn, das macht ihn zum Menschenhasser. Lucian hat nun einen abermaligen Umschlag des Glückes hinzugefügt, indem er Timon durch Finden eines Schatzes wieder reich werden, diesmal aber von seinem Reichthum einen andern Gebrauch machen lässt. Man kann nicht sagen, einen bessern: denn wenn er früher ein Verschwender war, so wird er jetzt zum Geizhals, der sein Gold für sich behält. Er illustriert das »Incidit in Scyllam«. Und nicht genug. Er, der noch eben den Reichthum zu hassen vorgab, findet beim Anblick des Goldes kaum Worte überschwänglich genug um seinem Entzücken Ausdruck zu geben (41 f.). Durch ihre Plötzlichkeit, die wiederum ganz nach der Weise der altattischen Komödie ist[2], wirkt diese Sinnesänderung doppelt lächerlich. Diese Abänderung der Timon-Fabel ist so sehr im Sinne Lucians dass wir sie wohl auf ihn zurückführen dürfen. Sie benimmt der Persönlichkeit Timons den Rest von Ernsthaftigkeit, der ihr in der Ueberlieferung geblieben war und der Keim zu Shakespeares Tragik werden sollte, und erweist seine Misanthropie als blossen Schein unter dem sich gemeiner Geiz verbirgt[3].

---

1) So schlimm die Komödie dem höchsten der Götter mitgespielt hat (Couat, Aristophane S. 236 ff.), so scheint sie ihn doch nur äusserst selten auf die Bühne gebracht zu haben. Der Ζεὺς κακούμενος Platons giebt wahrscheinlich kein Beispiel dafür; das einzige mir bekannte ist der Amphitruo erst des Archippos, dann des Plautus. Vgl. auch in Plautus' Amphitr. 86 ff., wo namentlich 93 (praeterea certo prodit in tragoedia) das Auftreten des Juppiter in der Komödie als eine Ausnahme bezeichnet wird.

2) Sie zeigt an ihrem Theile wie die attische Komödie keine Gesetze ausser denen ihrer Kunst kennt, ist aber wo sie beobachtet wurde meist missbraucht und nicht zur Charakteristik der Kunstgattung, sondern zur Aufspürung von Contaminationen in den einzelnen Stücken des Aristophanes benutzt worden.

3) Dass Misanthropie aus einem kindischen Irrthum hervorgehe

Ein Satirenschreiber kommt leicht in die Lage sich selbst vertheidigen zu müssen. Es scheint dass Lucians Dialogen zunächst mehr Tadel als Lob zu Theil wurde. Wenigstens haben wir Grund die Schrift, in der von dem Beifall die Rede ist der ihm für seine dialogischen Neuerungen gespendet wurde, in eine spätere Zeit zu setzen[1]) als die Apologien, in denen er sich über seine Behandlung des Dialogs, sein Verhältnis zur Rhetorik und seine Lästerung der Philosophie rechtfertigt[2]). Unter ihnen gebührt dem »Doppelt-Verklagten« (Δὶς κατηγορούμενος) die erste Stelle[3]). Wieder wie im Timon bewegt sich Lucian in den Bahnen der altattischen Komödie, aber auch in diesem Dialog mit der Freiheit die seinem Talente entspricht. Zeus klagt über Ueberhäufung mit Geschäften und beschliesst mit einigen alten Gerichtshändeln, Der Doppelt-Verklagte.

---

hatte Lucian so gut wie sein Zeitgenosse Minucius Felix (Octav. 14, 6 vgl. Vahlen Berl. Progr. 1894 S. 23) in Platons Phaidon p. 89 D (vgl. Gess. VIII p. 791 D) gelesen. Dass sie seiner Stimmung nicht zusagte und wie alles ernsthafte Wesen seine satirische Neigung reizte, liegt auf der Hand. Timon selbst lässt er es sagen (44) dass Μισάνθρωπος ein blosser Name ist, während im Grunde sein Herz nur am Golde hängt (41 ff.).

1) Prometheus es in verbis. Die Art, wie Lucian hier das übermässige Lob eines Bewunderers seiner Dialoge zurückweist, setzt ein reiferes Urtheil voraus (1 ff.). Mit der blossen Neuerung (τὸ καινουργόν, καινοποιεῖν 3), auf die er sich im Bis accus. so viel zu Gute thut, ist es nach dieser Schrift nicht gethan. Vielmehr hat er Bedenken, ob zwei so alte Gegner wie Komödie und Dialog zu einem Ganzen zusammengehen (5 f.) und, obgleich er zum Schluss den festen Vorsatz ausspricht bei der gewählten Form der Schriftstellerei zu bleiben, so scheint er doch keineswegs sicher zu sein, dass er damit auch das Richtige getroffen hat. Von solchen Bedenken ist im Bis accus. keine Rede; hier spricht er im Gegentheil von dem Verdienst, das er sich durch seine literarische Thätigkeit erworben hat, im Tone des übermüthigsten Selbstvertrauens.

2) Doch ist von Beifall, den seine Dialoge fanden, auch im Piscator 6 die Rede.

3) Er ist die früheste unter diesen Schriften. Da der Dialogos sich nicht darüber beschwert, dass er, der Sohn der Philosophie (28), als Mittel benutzt werde, seine Mutter zu verlästern, so folgt, dass die Vitarum auctio noch nicht geschrieben war: denn in den früheren Schriften Lucians waren Philosophie und Philosophen nur nebenher angegriffen worden. Im Piscator, der eben nach der Vitarum auctio geschrieben wurde, ist daher auch jener Beschwerdepunkt nicht vergessen (26).

deren Erledigung ihm obliegt, endlich aufzuräumen. Hermes und Dike werden zu dem Zweck auf die Erde gesandt und nachdem sie unterwegs noch mit Pan zusammengetroffen sind, beginnen die Verhandlungen auf dem Areopag, zuerst zwischen der Trunkenheit (Μέθη) und der Akademie die beide auf Polemon Anspruch erhoben, der Stoa und der Sinnenlust — ihre Sache wird von Epikur geführt — die sich um Dionysios, der Ueppigkeit (Τρυφή) und der Tugend die sich um Aristipp streiten; das Wechselgeschäft in Person hat eine Klage gegen Diogenes wegen Davonlaufens, die Malerei gegen Pyrron wegen Fahnenflucht. Diese Prozesse werden rasch erledigt und bereiten nur vor auf die Hauptverhandlungen, die beide dieselben Personen betreffen. Der Syrer ist angeklagt von seiner Frau, der Rhetorik, wegen schlechter Behandlung (κακώσεως) und von seinem Geliebten, dem Dialogos, wegen Injurien[1] (ὕβρεως). Aus beiden Prozessen geht er siegreich hervor.

Prodikos. In den ersten Verhandlungen, worin abstrakte Wesen sich um die Seele eines Menschen streiten, blickt das Vorbild des prodikeischen Herakles durch, das sich Lucian schon in der Synkrisis seines »Traumes« zu Nutze gemacht hatte Aristophanes. (o. S. 272, 3). Doch lässt sich auch denken dass ihm die Wolkenscene und der Streit der Gerechten und der Ungerechten Rede um Pheidippides vorschwebte. Jedenfalls der letzte und Haupttheil des Dialogs modernisirt nur und überträgt auf Lucians Person und Verhältnisse ein Motiv, das dieser der »Flasche« Kratinos. Kratins entnommen hatte[2]). Dort ist es die Komödie in Person die den Dichter zur Rechenschaft zieht weil er ihr untreu geworden sei und einem geliebten Knaben nachgelaufen, dem Wein[3]), an dessen Stelle bei Lucian der Dialogos getreten ist;

1) Meier-Schömann Att. Proc. S. 394, 562².

2) S. jetzt auch Lipsius zu Meier-Schöm. A. Pr. S. 354, 428.

3) Man vgl. fr. 183 K: νῦν δ' ἢν ἴδῃ Μενδαῖον ἡβῶντ' ἀρτίως οἰνίσκον, ἕπεται κἀκολουθεῖ καὶ λέγει, οἴμ' ὡς ἁπαλὸς καὶ λευκός. ἆρ' οἴσει τρία; diese Schilderung des Weins als eines schönen jungen Knaben verbunden mit der Rolle, die dem Dialogos bei Lucian zugewiesen ist, veranlasst mich von der gewohnlichen Auffassung abzugehen, die in der Μέθη die Rivalin der Κωμῳδία sieht, sich aber nur auf die auch eine andere Deutung zulassenden (σχολάζοι δὲ τῇ μέθῃ für Μέθῃ) Worte des schol. Arist. Ritt. 400 berufen kann.

und wie Lucian so bringt es auch der Dichter durch seine Redegewalt zu einem glücklichen Ausgange. Noch Ein und das Andere steht bei Lucian, zu dem sich ähnliche Gedanken gewiss schon bei Kratinos fanden: fast von selber ergiebt es sich dass auch dieser ebenso wie Lucian seiner Frau den Vorwurf der Untreue zurückgab und sie deshalb verlassen zu haben behauptete weil sie sich mit schlechteren Männern eingelassen hatte, wobei Kratinos natürlich an Aristophanes und andere Rivalen von der Kunst dachte.

Das Gesagte genügt um die Aehnlichkeit zu zeigen, die zwischen unserm Dialog und dem Timon in Bezug auf das Ganze der Composition besteht: wie dort geht Lucian von den ihm geläufigen Göttergesprächen aus und bringt schliesslich Alles in einen der altattischen Komödie entlehnten Rahmen. Wie die letztere insgemein so übt auch diese Luciansche Satire eine souveräne Gewalt aus über Alles was ihren künstlerischen Zwecken dient: das Todte, Abstrakte wird beseelt, die Gerechtigkeit die Rhetorik der Dialog Akademie und Stoa treten uns als lebendige Personen entgegen; die Schranken der Zeit fallen, Epikur und Diogenes sind da weil man ihrer bedarf und brauchen nicht erst von den Todten aufzuerstehen.

Schon in den Gerichtshändeln dieses Dialogs war die Frage zum Theil berührt worden, wie man sein Leben einrichten solle und nach den Regeln welcher Philosophie, der Stoa insbesondere oder des Epikureismus. Derselbe Gedanke wird weiter durchgeführt und in eine neue Form gekleidet in der »Lebensversteigerung« (Βίων πρᾶσις). Im Verkaufslokale des Zeus geht die Handlung vor sich. Zeus selber ist anwesend, Hermes fungirt als Auktionator. Die Philosophen oder vielmehr Lebensweisen[1]) werden versteigert vom Leben

Lebensversteigerung.

1) Dies hat man sich weder in alter noch in neuer Zeit genügend klar gemacht. Sonst hätten sich die in den Handschriften überlieferten Personenbezeichnungen Aristipp, Demokrit, Heraklit, namentlich aber Diogenes, Sokrates und Chrysipp nicht unbeanstandet bis auf unsere Zeit erhalten konnen. Dieselben entstammen lediglich alter Conjektur so gut wie diejenigen einer Anzahl vom Dichter nicht benannter Rollen in der Tragödie und Komödie. Lucian selber nennt sie nirgends mit diesen Namen. Und jene Conjektur ist falsch: denn wie es ausdrücklich heisst (1 u. 20) werden nicht die Philosophen selber, sondern ihre βίοι ver-

eines Pythagoreers bis zu dem eines Skeptikers und finden auch sämmtlich Abnehmer, der Stoiker sogar mehrere (25). Ein einziger der Käufer, der des sokratisch-platonischen Lebens, wird uns mit Namen genannt, Dion von Syrakus, und trägt mit dazu bei den ganzen Vorgang über Raum und Zeit hinauszuheben. Auch hier wird Komödie gespielt[1]). Nach einem Vorbild aus älterer Zeit sucht man freilich vergeblich. Auch die Wahl der Lebenslose im Mythos der platonischen Republik trägt nur eine ganz entfernte Aehnlichkeit. Möglicherweise genügten historische Nachrichten wie über den Verkauf des Platon[2]) und

Vorbild.

---

kauft. Wo daher Lucian selbst die Rollen benennt, wählt er solche Bezeichnungen die zu βίος passen, wie Πυθαγορικός (2) Ἐπικούρειος (19) Περιπατητικός (26) Σκεπτικός (27); auch der Sklavenname Πυρρίας, den er diesem letzteren gibt, soll die Beziehung zu Πύρρων andeuten, nicht dessen Namen geradezu ersetzen. Hielt man daran fest, dass Sokrates in Person redend auftrete, so kam man aus der Verwirrung nicht heraus, weil neben dem Sokratischen ihm auch rein Platonisches in den Mund gelegt ist. Das früher S. 243, 1 über derartige Irrthümer Bemerkte genügt hier nicht zur Erkärung und die Theilung der Rolle in zwei, in Sokrates und Platon, die schon in einer Handschrift sich findet und von Fritzsche wieder hervorgeholt wurde, ist doch nur ein Nothbehelf. Der Anstoss schwindet, sobald nicht Sokrates oder Platon in Person gemeint sind, sondern ein sokratisch-platonisches Leben, dem beide Philosophen als Muster vorschwebten und das daher beiden eigenthümliche Züge in sich vereinigen mochte. Aehnlich steht es mit Chrysipp. Redete er selbst, so wäre es ein unerträglicher Irrthum, wenn er, wie doch 23 geschieht, das höchste Gut in τὰ πρῶτα κατὰ φύσιν suchte: auch hier ist nur überhaupt ein stoisches Leben gemeint (Unterss. zu Ciceros Philos. Schr. II 1 S. 248). Auf die folgende Schrift, den »Fischer«, darf man sich nicht berufen, als wenn dieselbe die üblichen Personenbezeichnungen bestätigte. Im Gegentheil, wenn Lucian sich hier herausredet, er habe nicht die alten Philosophen, sondern diejenigen seiner Zeit gemeint, so konnte er dies nicht, wenn er Sokrates, Diogenes u. s. w. in Person redend eingeführt hatte. J. Bieler, Ueber die Echtheit des Lucianischen Dialogs Cynicus S. 4 setzt sich über diesen Widerspruch ruhig hinweg, wie über eine Thatsache. Wir werden noch ein weiteres Beispiel falscher Personenbezeichnung in den Lucianschen Dialogen kennen lernen.

1) Dass »die Lebensversteigerung« im Sinne Lucians als Komödie aufzufassen ist, folgt aus Piscator 14.

2) Steinhart, Leben Platons S. 152. 315. Bemerkenswerth ist die Version, wonach Dion sich zur Zahlung des Lösegeldes erboten hatte; sie kann von Lucian verwerthet sein, indem er Dion aus Syrakus das sokratisch- platonische Leben erstehen lässt.

des Diogenes[1]) um die Phantasie Lucians zu einer selbständigen Dichtung zu befruchten.

Dieser Dialog bezeichnete nach einer Richtung einen Schritt weiter in der Entwicklung der Lucianschen Satire. Die Philosophen waren darin bisher mehr im Allgemeinen mitgenommen ohne dass Einzelne namhaft gemacht wurden, so in der »Götterversammlung« so im »Timon«[2]). Schärfer wird die Satire im »Doppeltverklagten«[3]) und hier werden auch schon einzelne Sekten mit Namen herbeigezogen. Aber ein Gesammtgericht über sie hielt doch erst »die Lebensversteigerung« ab. Darum erregte sie auch einen solchen Sturm der Entrüstung dass Lucian es für nöthig fand ihm in einer besonderen Schrift, dem »Fischer«, zu begegnen. Wie die Dichter der altattischen Komödie sehen wir ihn fortwährend sich seiner Haut wehren, mit den allgemeinen Angelegenheiten die persönlichen vermischen.

Eine seiner mächtigsten Wirkungen hatte Eupolis erzielt, als er die grossen Staatsmänner der athenischen Vergangenheit aus der Unterwelt rief und sie wieder zu ihren Mitbürgern reden liess; er deckte damit die Angriffe, die er um so heftiger gegen die Staatslenker seiner Zeit richtete. Nicht anders ist Lucian im »Fischer« verfahren[4]). Die grossen Philosophen »Der Fischer«.
der alten Zeit, Sokrates Platon und Andere müssen herbei damit er, von ihrer Autorität geschützt, um so ungestörter in seinen Angriffen auf die entarteten Philosophen der Gegenwart sei. Ausdrücklich sagen sie, dass sie zu diesem Zweck für

1) Diog. L. VI 29 f. Von der Darstellung Lucians differirt das Einzelne, wie es in einer Menippea (s. I S. 389) ausgeführt war, dermaassen dass eine solche nicht, wie Fritzsche II S. 46 meint, für das Original der Lucianschen Satire gelten kann.

2) Gerade wie in der Komödie tritt besonders die ἀσέβεια an den Philosophen hervor: Timon 7. Deor. Conc. 13.

3) Beachtenswerth scheint die Steigerung: es gibt auch χρηστοὶ unter ihnen, sagt wohlwollend Zeus 7; aber auch μοχθηροί, betont Hermes 8; viel ungünstiger urtheilt Pan 11 in dem, was er sagt und in dem was er verschweigt.

4) Dasselbe Motiv arbeitet in ihm auch im Hermotimos, kommt aber hier (29 ff.) nur bis zum Setzen des Falls, dass Platon, Pythagoras, Aristoteles und die Uebrigen wieder auflebten und ihn, den Lykinos, wegen Injurien (ὕβρεως) vor Gericht zögen, dann würden sie so sprechen u. s. w.

einen Tag ins Leben zurückgekehrt sind[1]). Zunächst freilich treten sie keineswegs als seine Freunde auf. Mit Steinen bewaffnet stürmen sie unter Drohungen herein, Sokrates voran, und treiben den geängstigten Lucian in die Enge. Die Scene ist genau den Acharnern nachgebildet. Der Chor setzt sich an beiden Orten aus benannten und unbenannten Personen zusammen[2]). Und beidemal repräsentirt der von ihnen Verfolgte den Dichter, Dikaiopolis den Aristophanes, resp. Kallistratos, Parrhesiades den Lucian[3]). Beidemal wird dem Verfolgten

---

1) 14. Daher der Nebentitel Ἀναβιοῦντες. Auch Einzelnes stimmte vielleicht mit Eupolis' Δῆμοι überein: mit fr. 93 K ὅ τι περ κεφάλαιον κτλ. lässt sich vergleichen Pisc. 14 τὰ κεφάλαιά μου τῶν μαθημάτων, Kock hat Philops. 6 verglichen.

2) Ungenannte sprechen im Piscator 2. Benannt ist in den Acharnern vielleicht schon Lakrateides (220), jedenfalls Drakyllos (oder Anthrakyllos) Euphorides und Prinides (612).

3) Fälschlich steht in dem ersten Theil des Dialogs als Personenbezeichnung Λουκιανός. Dieselbe beruht auf dem gleichen Irrthum, der o. S. 303, 4 bemerkt wurde. Lucian nennt sich selber nirgends so. Dagegen stellt er sich 18 als Παῤῥησιάδης vor. Statt dessen Λουκιανὸς einzusetzen ist ebenso verkehrt, als wenn man zu Ach. 496 ff., wo es am meisten offenbar ist, dass aus Dikaiopolis nur der Dichter redet, Δικαιόπολις in Ἀριστοφάνης oder Καλλίστρατος ändern wollte. Lucian verbirgt sich in seinen Dialogen immer unter fremden Namen. Im Bis accus. 14 begnügt er sich mit der Bezeichnung ὁ ῥήτωρ ὁ Σύρος, auf Nennung des Namens wird hier ausdrücklich verzichtet. Ob Τυχιάδης (Parasit. Philops.) ein solches Pseudonym sei (W. Schmid Philol. 50, 311), ist mir zweifelhaft. Dagegen ist der weitaus häufigste Name der Art Λυκῖνος. Mit Lucians Atticismus hat die Wahl dieses Namens nichts zu thun. Das wird nicht bloss durch de hist. conscr. c. 21 widerlegt, wo Lucian selber sich über solche Umnennungen lustig macht, sondern auch dadurch, dass er in Ver. hist. II 28, Alexand. 55 de morte Peregr. Anfg. und besonders im Nigrinos seinen eigentlichen Namen Λουκιανὸς beibehält. Der Nigrinos ist geeignet, auch eine andere Vermuthung (Schmid a. a. O.) zu widerlegen, dass nämlich Λυκῖνος der Philosophenname Lucians sei. (Auch Eunapios Vit. Soph. prooem. 9 nennt ihn Λουκιανός). Es wird also wohl dabei bleiben, dass die Pseudonymität zu den dialogischen Gewohnheiten Lucians gehört; weshalb der Nigrinos eine Ausnahme macht, ist klar, da dies der einzige Dialog ist, der auf historischer Grundlage ruht. In dieser Weise mit seinem Namen zurückzuhalten, konnte Lucian durch Platons, aber auch durch das Vorbild der alten Komödie bestimmt werden: um von Dikaiopolis abzusehen, so lässt sich mit dem Syrer des Bis accus. der Paphlagonier der Ritter vergleichen.

Gelegenheit geboten sich zu vertheidigen, beidemal nimmt er seine Zuflucht zu Euripides[1]) und redet in Worten dieses Dichters, beidemal gelingt es seiner Beredsamkeit den Chor umzustimmen. Und auch die Ausgänge der Komödie und der Satire gleichen einander insofern, als in beiden die Folgen des glücklich beigelegten Agon geschildert werden, zu deren Ausnutzung sich Dikaiopolis und Parrhesiades jeder mit seinem Chor verbinden und die sie insbesondere zu einem Triumph über die wahren, ihnen und dem Chor gemeinsamen Gegner gestalten, Dikaiopolis über die athenische Kriegspartei und ihren Vertreter Lamachos, Parrhesiades über die Pseudo-Philosophen seiner Zeit. Diese von der Komödie ausgehenden Anregungen[2]) hat dann Lucian so wie es seiner Natur und seinen Zwecken entsprach fortgeführt und in etwas ganz Neues, Eigenes umgeschaffen. Der von Aristophanes nur skizzirte Agon ist unter den Händen des Rhetors wieder einmal eine förmliche Gerichtsverhandlung geworden, in der Rede und Gegenrede sich gegenüber stehen und der die Philosophie mit einem ganzen Schweif ähnlicher Abstraktionen präsidirt; und die Erfindung des Philosophen-Fischfangs auf der Akropolis durfte sich wohl der Verfasser eines Lesedramas, aber nicht ein alter Komiker gestatten, der, wie frei auch sonst, doch immer mit den Bedingungen der scenischen Aufführung rechnen musste.

Der eben besprochene Dialog schloss sich an die »Lebensversteigerung« an, insofern dieselbe eine Schrift Lucians ist; wegen der Angriffe darin, die sie auf sich bezogen, sind die alten Philosophen aus der Unterwelt gekommen um den Satirenschreiber zur Rede zu setzen[3]). Mehr dramatisch-

1) Piscator. 4: ἐπὶ τὸν Εὐριπίδην δή μοι καταφευκτέον· τάχα γὰρ ἂν ἐκεῖνος σώσειέ με.

Ach. 393: ὥρα 'στὶν ἄρα μοι καρτερὰν ψυχὴν λαβεῖν,
καί μοι βαδιστέ' ἐστιν ὡς Εὐριπίδην.

2) Auch die neue Komödie hat beigesteuert, ihr scheint der personifizirte Ἔλεγχος zu gehören: vgl. Pseudolog. 4 wonach bei Menander Ἀλήθεια und Παῤῥησία dem Ἔλεγχος ebenso gesellt waren wie im Piscator 17.

3) Das ἀποκηρύττειν, das in der »Lebensversteigerung« Hermes besorgt, wird im »Fischer« 15 auf Lucian übertragen, als den Verfasser und Vorleser des Dialogs (ἐν τοιούτῳ θεάτρῳ a. a. O. meint Lucians Auditorium); dieselbe Weise der Beziehung noch 23. 27. 48. Der gleiche Zusammenhang bestand zwischen ciceronischen Schriften: I S. 539.

dialogisch ist der Zusammenhang, den man zwischen dem »Die Ausreisser«. »Fischer« und den »Ausreissern« (Δραπέται) wahrnehmen kann. Zunächst allerdings knüpft letzterer Dialog an das an was in der Schrift »über das Ende des Peregrinus« erzählt wird: Apollon hat etwas über die Verbrennung dieses Kynikers gehört und wünscht von Zeus Näheres zu erfahren, durch das Erscheinen der Philosophia werden sie in diesem Gespräch unterbrochen, später aber kommt Zeus wieder darauf zurück (7)[1]. Doch geschieht dies nur nebenbei und unsere Aufmerksamkeit richtet sich vor Allem auf die Klage der Philosophia, die sich von den Menschen schlecht behandelt glaubt und deshalb die Erde verlassen hat. Man denkt an den »Fischer« zurück, wo es noch nicht soweit mit ihr gekommen war. Zwar zeigt sie sich auch dort schon mit denen unzufrieden, die sich widerrechtlich ihren Namen anmaassen. Da aber zum Schluss des Dialogs eine genaue Prüfung und Scheidung der wahren und falschen Philosophen und zwar speciell für Athen verheissen wird, so eröffnen sich wenigstens was diesen Hauptsitz der Philosophie angeht die besten Aussichten.

Und in der That hat sich in dem neuen Dialog die Philosophia über ihre Leute, über die Philosophen, nicht zu beschweren (4), speciell mit den Athenern scheint sie jetzt ganz zufrieden (24). Die ihr das Leben schwer machen sind in der Dreihügelstadt am Hebros zu Hause, in Philippopolis, belästigen aber von dort aus auch das übrige Hellas und haben durch zahlreiches Erscheinen insbesondere an der olympischen Feier die Philosophia abgehalten sich ebenfalls dorthin zu begeben (7); sie sind auch keine Philosophen sondern ein Mittelding zwischen Philosophen und Laien (4) so schlimm dass gegen sie auch »die Prüfung« (ἔλεγχος) des »Fischers« nichts hilft[2]. Es sind Kyniker, aber platonisirende[3]); dies und Anderes wie das

1) Dass dies eine Anspielung nicht bloss auf das Ereigniss ist, sondern speciell auf Lucians Erzählung desselben, zeigt 2 wo Zeus die Mittheilung der letzten Worte des Peregrinus unterdrückt, scheinbar weil er durch die Philosophia unterbrochen wird, in Wahrheit, weil darüber schon de morte Peregr. 32 berichtet war.

2) Fug. 7. 15: ἀρχὴν γὰρ οὐδὲ τὸν ἔλεγχον δέχονται.

3) 18. Allerdings war der Missbrauch der mit der platonischen Republik getrieben wurde, in der damaligen Zeit ein allgemeiner: Epiktet fr. 53 ed. Dübn.

Ansammeln von Reichthümern, der Namenswechsel, verengern die Beziehung immer mehr, sodass wir am Ende nicht erstaunt sind ein einzelnes Individuum, Namens Kantharos, als Hauptobject der Lucianschen Satire zu entdecken (Fritzsche, Lucian II 2 S. 238 f.). Und es kann wohl kein Zweifel darüber bestehen dass dieser sich Lucians Zorn durch irgendwelche Aeusserungen über dessen Peregrinus-Schrift zugezogen hatte und dass somit die Philosophia nicht sowohl ihre eigene als die Sache Lucians verficht. Der neue Dialog scheint auch hierdurch die im alten geschaffene Situation vorauszusetzen insofern, als im »Fischer« die Philosophia, die von vorn herein ein gewisses Wohlwollen für Lucian hat, durch dessen Vertheidigungsrede vollends für ihn gewonnen wird[1]). Zusammenhang mit früheren Schriften.

Zu diesem dialogisch-dramatischen Zusammenhang kommen noch andere Fäden, die unsern Dialog mit den früher besprochenen verknüpfen und theils vom Inhalt theils von der Form ausgehen. Sehen wir auf den Inhalt, so werden zum Unterschied von anderen Dialogen, in denen mehr im Allgemeinen über die Philosophen abgeurtheilt wird, in dieser Gruppe von Dialogen die Philosophen viel schärfer ins Auge gefasst und einer genaueren Prüfung unterworfen. Mit einer solchen Prüfung wird im »Fischer« (46) Lucian selber betraut, dem der Prüfungsgott (Ἔλεγχος) in eigener Person zur Seite steht, in den »Ausreissern« (22) erhält einen dahin gehenden Auftrag Hermes. Die Philosophen werden auf Echtheit und Unechtheit angesehen, die verschiedenen Stufen philosophischer Bildung unterschieden (Bis acc. 9), vor allem eine vergleichende Betrachtung der einzelnen Sekten und ihres Werthes wird in verschiedenen Formen angestellt und als Krönung dieser historisch-kritischen Studien erscheint in den »Ausreissern« aus dem Munde der Philosophia selber ein kurzer Bericht über ihre Erdenlaufbahn d. h. ein Abriss der Geschichte der Philosophie (6 ff.). Je tiefer vor dieser Betrachtung die modernen Philosophen und

1) Für eine Abfassung der »Ausreisser« nach dem »Doppeltverklagten« spricht, dass die Kyniker, die dort noch als Philosophen gelten, hier wie schon bemerkt wurde als ein Mittelding zwischen Philosophen und Laien erscheinen. Dass dieselben gemeint sind, ergibt die Vergleichung von Bis accus. 6 mit Fugit. 12 f. 17 f. und Bis acc. 11 mit Fugit. 18 (der Aposiopese dort entspricht hier das σιωπᾶν ἄξιον).

am meisten die modernen Kyniker sinken, desto höher steigen die alten echten Philosophen und besonders die alten Vertreter des Kynismus, keinem aber wird eine solche Anerkennung zu Theil als Menippos: im »Doppeltverklagten« (33 f.) wird er vom Syrer zur Reform des platonischen Dialogs benutzt, im »Fischer« ist er der Einzige unter den älteren Philosophen, der nicht als Ankläger Freimunds auftritt (26) und in den »Ausreissern« erklärt die Philosophia in Vertretung des Satirikers ihn für den letzten dem zu Liebe sie es noch einige Zeit auf der Erde ausgehalten hat (11).

Menippos.

In der Form erinnern »die Ausreisser« an den »Doppeltverklagten«. Die Schablone ist die gleiche: erst die üblichen Göttergespräche; wie Hermes dort mit der Dike so wird er hier mit der Philosophie zu den Menschen gesandt; eine Scene auf Erden beschliesst das Ganze deren Anlehnung an die Komödie sich hier zwar nicht beweisen, aber doch vermuthen lässt[1]). Daneben blicken uns Reminiscenzen an die Lektüre des Euthydem an; und das ist begreiflich genug nicht bloss weil dieser Dialog der am meisten komödienhafte unter den platonischen ist sondern auch weil Platon darin ebenfalls die Absicht verfolgt solche Afterweise an den Pranger zu stellen, die zur Philosophie ohne alle Vorbereitung gekommen sind, bis dahin aber ganz andere Künste getrieben haben[2]).

Anlehnung an die Komödie.

Platons Euthydem.

---

1) Die Wirthshaus- und Entlarvungsscene führt auf die Komödie und es ist wohl möglich, dass insbesondere in den Δραπέται des Eupolis oder den Δραπέτιδες des Kratinos sich etwas ähnliches fand. Auch das episodenhafte Eingreifen des Orpheus (29) ist in der Weise der Komödie.

2) Euthydem und Dionysodor waren bis dahin Fechtmeister gewesen. Ueber die Leichtigkeit, mit der man sich ihre jetzigen Klopffechterkünste aneignen könne, spricht Sokrates p. 303 E f. Vgl. damit Fugit. 12 ff. wie leicht es sei, ein Philosoph nach der Mode zu sein. Dass durch solche Afterkünste die Philosophie in Misskredit gekommen, klagt sie selber bei Lucian und lesen wir Euthyd. p. 304 E. Die Geschichte der Philosophie in Fugit. 10 ff. ergibt uberdies, dass nach Lucians Auffassung die alten Sophisten zur Philosophie im Wesentlichen dasselbe Verhältniss hatten, wie die neuen Kyniker. Daher mag noch auf Cassius Dio 66, 15 verwiesen werden, der Kyniker der Zeit Vespasians als σοφισταὶ κύνειοι bezeichnet (vgl. auch Fritzsche, Lucian II 2 S. 239). Als Gegner der Sophisten erscheint Herakles im Euthyd. p. 297 C, bei Lucian wird er mit Hermes gegen die Kyniker abgeschickt. Die Schilderung der alten Sophisten, die Lucian gibt 10, scheint sich die Sophisten des Euthydem zum Muster genommen zu haben, wenn

Die letzten Betrachtungen haben Lucians eigenes Zeugniss bestätigt, dass er in die Form des Dialogs den Eupolis und Aristophanes, die Dichter der altattischen Komödie »eingepfercht« habe[1]). Sehen wir in wie fern sich dieses Zeugniss weiter bestätigt dass er den genannten Beiden schliesslich noch den Menippos gesellt habe. In gewisser Weise hat es sich schon bestätigt, da zu den die zuletzt besprochenen Dialoge verknüpfenden Fäden auch die sich durch sie hindurchziehende Hochschätzung dieses alten Kynikers gehörte (o. S. 310), und bestätigt sich noch weiter insofern als die in den Timon und »Fischer« eingestreuten Verse[2]) an die Mischform der Menippea erinnern. Doch wird diesen kynisch-menippischen Elementen die Waage gehalten durch die einen breiten Raum einnehmende Polemik gegen die modernen Vertreter der kynischen Schule. Eine solche Polemik fehlt dagegen in einer Reihe anderer Dialoge, in denen Lucian als Vertreter kynischer Ansichten entweder sich ausdrücklich bekennt oder thatsächlich gerirt und die deshalb den kynischen Charakter reiner ausprägen.

An der Spitze dieser Reihe von Schriften steht verdienter Maassen der viel angezweifelte »Kyniker« (Κυνικός), der, wenn er von Lucian herrührt[3]), in dessen frühere Zeit gesetzt werden muss und eine Huldigung an den Kynismus darstellt etwa so wie der »Nigrinos« eine an den Platonismus war. Weder knüpft der »Kyniker«, wie es die Sache mit sich gebracht **Der Kyniker.**

als für sie charakteristisch die Fertigkeit im Fragen und Antworten hervorgehoben wird: denn diese sonst bei Platon nicht gerade den Sophisten, sondern Sokrates eigene Kunst tritt doch im Bilde der Dionysodor und Euthydem als charakteristisch hervor. Sogar ein einzelnes Wort λαβυρινθώδεις 10 (vgl. Ikaromen. 28) erinnert hier an Euthyd. p. 291 B: ὥσπερ εἰς λαβύρινθον ἐμπεσόντες und vielleicht auch ἀπρόσμαχος ebenda an Euthyd. p. 271 D f; noch mehr das wiederholte ἐν μεταιχμίῳ τῶν τε πολλῶν καὶ τῶν φιλοσοφούντων 4 und ἐν μέσῳ ἀλαζονείας καὶ φιλοσοφίας πλαζόμενον 10 an Euthyd. p. 301 C: οὓς ἔφη Πρόδικος μεθόρια φιλοσόφου τε ἀνδρὸς καὶ πολιτικοῦ.

1) Συγκαθεῖρξε Bis accus. 33 vgl. Pisc. 25.

2) Timon 35. 41. Piscator 2 f. 39. 42.

3) Und ich gestehe, dass auch die von Bieler, Ueber die Echtheit des Lucianschen Dialogs Cynicus (Hildesheim 1891) beigebrachten sprachlichen Gründe mir zu der Annahme der Unechtheit noch nicht zu nöthigen scheinen. Die andern dem Inhalt entnommenen Gründe glaube ich durch die Darstellung im Texte erledigt zu haben.

hätte, an Lucians Satiren über die Kyniker an noch verräth sich im Lykinos des Dialogs irgendwie der spätere Spötter Lucian.[1]) Ruhig lässt er vielmehr über sich ergehen was der Kyniker ihm in der Form des Dialogs wie der Rede zur Rechtfertigung seiner Sekte und besonders ihres Kostüms zu sagen hat. Seine Persönlichkeit tritt noch mehr zurück als im »Nigrinos«: als Philosophen giebt Lucian sich im Gespräche unter Lykinos' Namen preis und sucht seine Ehre nur als rhetorischer Schriftsteller zu retten, der seine Fertigkeit in der Nachbildung des sokratischen Dialogs (2 ff.) und der kynischen Predigt zur Schau stellt[2]) so wie durch eine Anzahl treffender Gleichnisse glänzt[3]).

Symposion. Das Gelübde des Kynismus, wenn es Lucian in diesem Dialog abgelegt hat, bewährt er durch die That im Symposion, dessen Nebentitel »die Lapithen« ihm von vornherein das Gepräge giebt. Den Inhalt bildet ein Hochzeitsmahl, wovon Lykinos dem Philon erzählt und bei dem es wüst genug zuging, namentlich in Folge des Benehmens der zahlreich anwesenden und die verschiedensten Sekten, stoische epikureische platonische peripatetische und kynische, vertretenden Philosophen. Ein Vorgang der Wirklichkeit liegt ihm kaum zu Grunde. In der Art, wie das Einzelne zu komischen Wirkungen zusammentrifft, verräth sich die berechnende Dichtung. Und zwar ist es eine Dichtung im Geiste der Kyniker[4]). Dieselben hatten ein scharfes Auge auf den Streit der Philosophen sowohl untereinander wie jedes Einzelnen mit sich selbst in Theorie und Praxis. Und wie die Sokratiker sich der Symposien bedient hatten um die Person des Sokrates noch weiter zu

1) Diejenigen, die den Dialog »über den Parasiten« noch als echt gelten lassen, mögen den Tychiades desselben mit dem des Philopseudes vergleichen und sie werden denselben Unterschied zwischen Trägern des gleichen Namens finden, der gegen die Identität des Lykinos im »Kyniker« mit dem im Hermotimos zu sprechen schien (Bieler a. a. O. S. 9).

2) Mit ποῖ φέρεσθε; 18 vgl. Plato Kleitoph. p. 407 A (I S. 118, 1). Diese Worte π. φ. ὦ ἄνθρωποι; auch in den hermetischen Schriften Poimandr. VIII Anfg.

3) Vgl. bes. 6 ff, u. 18. Auch hierin besteht eine Aehnlichkeit mit dem »Nigrinos« s. o. S. 293, 4.

4) I S. 365, 3. Fritzsche, Lucian II 2 S. 87 f. Riese, Varronis satt. Men. S. 25.

verklären, so konnte dieselbe Form der Literatur unter den Händen der Kyniker dazu dienen um die Schwächen moderner Philosophen in ein recht grelles Licht zu setzen. Auch im Hermotimos (11) hat Lucian so die Form des Symposions verwandt, aber nur episodisch. Hier dagegen wird dies nun viel breiter ausgeführt, wie wenig das Leben eines Philosophen mit dessen Lehren in Einklang steht, und dabei an crassen Beispielen die rohe Unverträglichkeit und Zänkerei der Philosophen vor Augen gestellt. Die Moral dieser burlesken Darstellung sprechen die Worte aus, dass Vielwissen nichts taugt wenn es nicht das Leben bessert und dass die Laien sich anständiger betragen als die Philosophen (34 f.). Das ist der Ernst zur Komik und das Ganze hierdurch ein »Ernstkomisches« (σπουδογέλοιον) so wie es die Kyniker liebten. Auch das Auftreten des Alkidamas spricht nicht gegen die Annahme einer kynischen Tendenz: rüpelhaft und unfläthig wie er sich benimmt, benimmt er sich doch wie ein echter Kyniker und ich zweifle sehr ob in den Symposien der Kyniker selber die Vertreter dieser Schule sich durch grössere Feinheit und Anständigkeit des Betragens auszeichneten. Mit dem platonischen hat ein solches Symposion sehr wenig zu thun; was auch bei Lucian daran erinnert, scheint nur bestimmt den Abstand beider doppelt zu machen.[1])

Wie unsere Sozialisten die »Arbeit« so hatten die Kyniker des Alterthums die »Wahrheit« gepachtet. Zu ihrem Anwalt hat sich Lucian in der Schrift »Ueber Geschichtsschreibung« und in der »Wahren Geschichte« gemacht. Der Lügenhaftigkeit der übrigen Philosophen gilt vornehmlich der »Lügenfreund« Lügenfreund. (Φιλοψευδής).[2]) Tychiades ist im Gespräch mit Philokles und

---

1) So die Bemerkung über den ἄκλητος 12 (vgl. Lexiphan. 9; o. S. 142, 5). Der Arzt, Dionikos 20 entspricht dem Eryximachos (vgl. über Kleodemos bei Plutarch o. S. 143, 1). Ausdrücklich weist auf das platonische Symposion hin der Platoniker Ion 37 (vgl. 39).

2) Doch wird auf die Philosophen auch schon Ver. hist. I 4 hingewiesen und gerade wie im Philops. 2 ff. wird es auch in den Ver. hist. I 3 f. als etwas Schlimmeres bezeichnet, dass nicht mehr bloss Historiker wie Ktesias oder Dichter wie Homer, sondern auch die Philosophen sich aufs Lügen gelegt haben. Philopseudes erscheint so als die Fortsetzung der Ver. hist. (vgl. aber auch W. Schmid Philol. 50, 313). Uebri-

sucht diesen davon zu überzeugen dass auf die Menschen schon das Lügen an sich ohne welchen daraus entspringenden Vortheil einen Reiz ausübe. Als Hauptbeweis beruft er sich schliesslich auf einen Besuch, den er soeben beim kranken Eukrates gemacht und wobei er mit verschiedenen Philosophen stoischer peripatetischer platonischer und pythagoreischer Richtung zusammengetroffen sei. Er erzählt eine Reihe von fabelhaften Geschichten, die er da zu hören bekommen, darunter das Original zu Goethes Zauberlehrling, und in deren Mittheilung jene Philosophen durch das Misstrauen, das er ihnen entgegengesetzt, nur noch mehr bestärkt wurden.

Der Spötter Tychiades ist ein viel würdigerer Repräsentant Lucians als der Lykinos des Symposions. Sonst aber bestehen zwischen beiden Dialogen sehr nahe Beziehungen. Derjenige, dem dort Lykinos hier Tychiades berichtet, trägt beidemal den gleichen Namen mit einer geringen Veränderung, die für griechische Auffassung kaum bestand, das eine Mal mit der volleren Form Philokles, das andere Mal mit der kürzeren Philon [1]). Auch in den Kerndialogen kehren die gleichen Personen wieder, der Peripatetiker Kleodemos und der Platoniker Ion. Beiden Werken ist die Form des einrahmenden Gesprächs gemeinsam, beiden die kynische Tendenz. Endlich scheinen beide von Lucians rhetorischen Bestrebungen zu zeugen. Wie Rhetoren sich

---

gens wird damit im Philops. nur drastisch-kynisch dasselbe Thema ausgeführt, das bereits der Hermotimos (75) gestellt hatte, mit welchem Dialog dem Philops. auch das Gleichniss von den tollen Hunden (Philops. 40; o. S. 294, 1) und die Erwähnung des Eukrates (Hermot. 11) gemein ist. Was den Eukrates betrifft, so folgt die Identität der gemeinten Persönlichkeit daraus, dass er im Hermotimos sowohl als im Philops. (5) ὁ πάνυ heisst; und dass der im Hermotim Genannte kein Anderer ist als der im »Hahn« (8 f.), scheint dadurch angedeutet zu werden, dass er beidemal die Hochzeit seiner Tochter feiert.

1) Vielleicht ist der Name nicht zufällig. Einem Philon ist auch die Schrift de conscrib. hist. gewidmet und auch dem wird dort die Wahrheit besonders ans Herz gelegt (64). Doch ist auch Πάμφιλος zu vergleichen, der im Eunuchos ebenfalls mit Lykinos sich unterredet; und Φιλωνίδης, dem Menippos in der Nekyomanteia über seine Fahrt in die Unterwelt berichtet: es wäre daher nicht undenkbar, dass diese an φίλος erinnernden Namen nur die fingirte Bezeichnung eines Freundes und Genossen überhaupt sein sollten und die Stelle des ungenannten Ἑταῖρος vertreten.

damals mit dem Abfassen von Symposien beschäftigten (Lexiph. 2 ff.), so konnte der »Lügenfreund« neben der philosophischen auch einer rhetorischen Absicht dienen und Lucian Gelegenheit geben sollen an einer Reihe von Geschichten sein Talent im Erzählen zu bewähren, so wie er es auf ähnliche Weise im Toxaris (o S. 288) und in der »Wahren Geschichte«[1]) bewährt hat. Die Uebereinstimmung zwischen beiden in dieser Hinsicht geht sogar bis zu einer einzelnen Finesse des Ausdrucks[2]).

Vermuthlich einer späteren Zeit gehört der, übrigens nach Form und Inhalt verwandte, Eunuchos an[3]). Ein Streit der Philosophen bildet auch hier den Hauptinhalt, der wiederum von Lykinos einem Andern erzählt wird. Und zwar ist es diesmal ein Streit zwischen Anhängern derselben Sekte: Diokles und der Eunuch Bagoas bewerben sich beide um den erledigten Lehrstuhl der peripatetischen Philosophie und tragen ihre Ansprüche einem hierzu bestellten Richtercollegium vor. Ein Ereigniss der Wirklichkeit wie es scheint ist von Lucian zu einer kynischen Satire umgebildet worden: wie die Kyniker den Eunuchen Favorin angegriffen hatten (7), so verfolgt Lucian den Bagoas mit seinem giftigsten Spotte; auch hier kommt das »Ernstkomische« in seinen beiden Elementen zum Ausdruck[4]). Eunuchos.

Nicht immer hat Lucian die Zielscheibe seines Spottes so eingeengt wie in den bisher besprochenen Dialogen, in denen die Pfeile zumeist einzelne Personen oder Berufsarten trafen. Die Komödie des menschlichen Lebens überhaupt zog er in den Bereich seiner Satire. Nach den thörichten Wünschen

1) Ueber deren Zusammenhang mit dem »Lügenfreund« o. S. 313,2.

2) Das hyperattische ἦ δ'ὅς, das der Lexiphanes (21) verpönt (s. o. S. 282, 6), findet sich im Sympos. 9 u. 37, viel häufiger im Philops. 7. 10. 13. 18 (2 mal). 19. 20. 24 (4 mal). 27. 29. 30 (2 mal) 31. 32 (2 mal) 34. 36. 38. Im Philops. 18 findet sich auch das im Lexiphanes ebenfalls verworfene μῶν. Wie beliebt ἦ δ'ὅς bei späteren Atticisten war, zeigt auch das Vorkommen im Dialog Xenedemos bei Cramer Anecd. Oxon. III S. 204 ff. und im Philopatris 22; auch Demosth. encom. 1. So findet sich auch μῶν wiederholt in demselben Philopatris.

3) Ueber die Abfassungszeit s. jetzt W. Schmid im Philol. 50, 307.

4) Das γελοῖον wird 3 u. 11 hervorgehoben; die mit der des Symposion (o. S. 313) übereinstimmende Moral ist in den Worten des Pamphilos 5 enthalten.

Das Schiff. der Menschen trägt »das Schiff oder die Wünsche« (Πλοῖον ἢ Εὐχαί) seinen Namen. Lykinos mit mehreren athenischen Freunden, Timolaos, Samippos und Adeimantos hat im Piräus ein aus Aegypten eingetroffenes Schiff besichtigt. Dies giebt Anlass dass sie auf dem Heimweg nach Athen jeder nach seinem Geschmack Luftschlösser aufbauen, der Eine sich in der Fülle des Reichthums, der Andere im Glanze des Ruhms und der Dritte in Besitz und Gewalt der Erde träumt. Nur Lykinos lehnt es ab sich ebenfalls solchen Phantasien zu überlassen, nachdem er schon vorher mit Witz und Spott den Träumern dazwischen gefahren war. Zum Schluss fehlt zur Komik auch die Moral nicht, in der das Thörichte dieses Treibens namentlich an solchen, die wie die Genannten der Philosophie beflissen sind, verurtheilt wird[1]). Rhetorische Kunst und Absicht zeigt sich, wie im »Lügenfreund«, in der Erzählung unwahrer Geschichten, die nur diesmal nicht in die Vergangenheit verlegt sind sondern von der Zukunft erwartet und gewünscht werden; und beidemal begleitet die Erzählung eine spottende Kritik, die dort von Tychiades hier von Lykinos ausgeht.

Hier war Lykinos noch der Vertreter Lucians. Da die Thorheiten aber der Menschen zu allen Zeiten die gleichen sind, so konnte er sich bei ihrer Beurtheilung um so leichter durch einen älteren Kyniker, wie Menippos, vertreten lassen. Die Unterwelt musste ihm als Spiegel dienen, wie dem epischen Sänger, nur dass ihm darin nicht wie diesem der Sonnenglanz des irdischen Daseins sondern dessen widrige Hässlichkeit erschien. Menippos oder das Todtenorakel (Νεκυομαντεία) ist unter den Dialogen dieser Art, in denen Menippos selber redend auftritt, vielleicht der frühste[2]).

Menippos oder das Todtenorakel.

1) Auf etwas Aehnliches ging wohl auch die Virgula divina unter den Menippeae Varros (I S. 449).

2) Dies kann man aus dem Haupttitel »Menippos« schliessen, der später, nachdem die Todtengespräche und namentlich der Ikaromenippos erschienen waren, kaum am Platze gewesen wäre. Mit dem unterscheidenden Nebentitel Νεκυομαντεία wird es aber wohl dieselbe Bewandtniss haben, wie mit den unterscheidenden Zusätzen des sophokleischen Oidipus und Aias: er wird von einem späteren Herausgeber herrühren, darum ist er so unpassend, Lucian würde dafür Νέκυια gesetzt haben (vgl. auch Rothstein Quaestt. Lucian. S. 5, 1). Als den ersten Versuch Lucians

Menippos, der aus der Unterwelt zurückkommt, trifft mit Philonides zusammen und erzählt diesem seine Erlebnisse. Schon früh war er auf die Widersprüche der menschlichen Moral aufmerksam gewesen, der Streit der Philosophen hatte ihn nur noch mehr verwirrt: da beschliesst er den Teiresias zu fragen, welches die beste Art des Lebens sei. Unter Führung des Chaldäers Mithrobarzanes macht er sich auf den Weg. Die Wanderung durch das Reich der Todten lehrt ihn dass Schönheit Reichthum und Macht nur ein Spiel des Zufalls sind, dem Menschen keinen Gewinn bringen, vielmehr der Reichthum in Folge des letzten Beschlusses der Todtenversammlung nur Schaden. Schliesslich flüstert ihm Teiresias ins Ohr, das beste Leben sei das eines Laien und Privatmanns (ἰδιώτης). Hierdurch befriedigt steigt er in Lebadeia wieder zur Oberwelt. Dies mag auch der historische Menipp fingirt haben als er seine Nekyia schrieb (I S. 386 f.), da er in Theben zu Hause war; und aus demselben Grunde stand ihm der Gedanke wohl an gerade den Thebaner Teiresias zu consultiren. Ein stehendes Thema war bei ihm der Streit der Philosophen und wie es scheint kaum minder characteristisch für ihn, als in der Form das Gemisch von Vers und Prosa. Indem beides auch bei Lucian wiederkehrt, giebt sich dessen Abhängigkeit von seinem alten Landsmanne noch weiter zu erkennen [1]).

Der Gegensatz der über- und unterirdischen Regionen schuf zum Menipp in der Unterwelt als natürliches Gegenstück den Menipp im Himmel oder Ikaromenippos. Es ist dersebe Gegensatz, der auch die Composition eines rhetorischen Werks, der »Wahren Geschichte«, bedingt; die Ausflüge, die dort Lucian selber zu den entgegengesetzten Enden der Welt unternimmt, sind hier auf den Kyniker übertragen. Die Lächerlichkeit des Lebens und Treibens der Menschen erscheint in diesem Dialog aus der Vogelperspektive (15 ff. 25). Wiederum ist es Menippos, der einem Freunde von seiner wunderbaren Ikaromenippos.

in der menippischen Art fasst den Dialog auch W. Schmid, Philol. 50, S. 304, 3. Die Gründe, die Fritzsche, Lucian III 2 S. LVI ff., zu seiner Bestimmung der Abfassungszeit benutzt, scheinen mir nicht zwingend.

1) C. Wachsmuth, Sillogr.² S. 40 u. 81. Ettig Acheruntica in Leipz. Studd. XIII S. 334 ff.

Fahrt erzählt, und auch hier wird diese historische Voraussetzung im Wesentlichen festgehalten[1]). Diesmal sind es die Widersprüche des Kosmos, die Menipp zu denken geben; wiederum geht er die Philosophen um Rath an und wiederum mit demselben schlechten Erfolge. Da beschliesst er an die rechte Quelle zu gehen. Auf Ikarosflügeln schwingt er sich auf und kommt bis zum Vater Zeus, der ihn mit demselben Bescheid entlässt wie Teiresias dass es besser sei über diese Dinge nicht zu grübeln (πολυπραγμονεῖν 31).

Homerische Reminiscenzen haben direkt oder indirekt auf beide Darstellungen eingewirkt, dort die Hadesfahrt des Odysseus, hier die Versammlung der olympischen Götter[2]). Beide Darstellungen scheinen sonach auf einander berechnet zu sein. Ja wenn wir Ikaromenipp hören dass ihm die Lächerlichkeit des gewöhnlichen Treibens der Menschen längst klar gewesen sei und er aus diesem Grunde sich der ernsthaften Beschäftigung mit den himmlischen Dingen habe hingeben wollen (4), so klingt das wie ein Hinweis auf die »Nekyomanteia«, zu der das Folgende die Ergänzung, gewissermaassen eine menippische Physik zur menippischen Ethik, geben soll[3]). Beide Werke tragen ausserdem den Stempel menippischen Geistes[4]) und menippischer Form. Dass aber schon menippische Originale in dieser Weise correspondirt hätten, ist nicht wahrscheinlich; vielmehr scheint es dass Lucian zunächst nur die Nekyia des alten Kynikers nachgebildet hatte und erst hiernach auf den Gedanken kam von sich aus ein Gegenstück dazu zu dichten[5]).

1) 15. 24. Sein Aufenthaltsort ist diesmal Athen (6. 11. 34), was mit der Angabe Dial. Mort. 1, 1 im Einklang steht. Die von Wasmannsdorff, Luciani scripta ea, quae ad Menippum spectant, inter se comparantur et diiudicantur S. 32 angemerkten Verstosse gegen die historische Wahrheit würden dann, namentlich der zweite, als Anachronismen zu entschuldigen sein, wie sie fast zur Tradition des Dialogs gehören.

2) S. 386, vgl. auch o. S. 295 f.

3) Ettig Acher. L. St. XIII 334, 1.

4) Besonders die breite Polemik gegen Naturphilosophie (4 ff. 20 f.) erinnert daran, dass nach Diog. L. VI 101 die Schriften Menipps sich zum Theil πρὸς τοὺς φυσικοὺς richteten.

5) Erwähnt kann werden, dass Lucian auch die Kyniker nicht mit seinem Spott verschont (16 über Herophilos 31 über die gemeinen Kyniker, die ohne genannt zu sein, doch deutlich genug in denen gezeichnet sind, die barfuss und schmutzig einhergehen, ihren Mitmenschen nichts

Endlich kam auch der Hadesfahrer und Himmelsstürmer Menipp zu sterben und auch auf diesem Wege hat ihn Lucians Dichtung begleitet. Wie die erste Nekyia der Odyssee zur zweiten, so verhalten sich die »Todtengespräche« zur Nekyomanteia. Während es dort Lebende sind, die mit den Todten sprechen, so reden hier diese letzteren unter einander. Berühmte Personen der Geschichte und Sage treten uns entgegen in verschiedenen Situationen. Das war der Boden auf dem die rhetorischen Synkriseis dramatisch realisirt werden konnten: Hannibal und Alexander werden hier nicht verglichen sondern streiten selber vor Minos um den Vorrang (12) wie in den Fröschen Aischylos und Euripides [1]. Ein andres Mal wird an Homer angeknüpft und ein Gespräch der ersten Nekyia in der Manier der zweiten fortgesetzt so dass an das Gespräch zwischen Achill und Odysseus sich eine Unterredung zweier Verstorbener, des Achill und Antilochos anschliesst (15). In diese rhetorischen Leistungen kommt ein kynischer Geist erst dadurch, dass die meisten von ihnen die Predigt von der Vergänglichkeit und Nichtigkeit des irdischen Daseins unterstützen. Nur Wenige bestehen hier die Probe, Sokrates nicht (20. 21) [2] und nicht Alexander welcher von Philipp zurechtgewiesen wird (14). Dagegen triumphiren die Kyniker Antisthenes Diogenes Krates, und Diogenes ist es der von allem Anfang herein den Menippos citirt, damit er, wenn er sich auf Erden ausgelacht habe,

Todtengespräche.

nutzen, desto mehr aber über sie schimpfen): doch fällt dies darum nicht sehr ins Gewicht weil ähnliche Aeusserungen Nekyomant. 4 begegnen und weil auch Menipp kein Kyniker reiner Farbe gewesen zu sein scheint. Vgl. auch das anerkennende Urtheil über Aristipp das in Nekyom. 13 liegt (Ver. hist. II 18), ausserdem I S. 367. Wichtiger ist, dass Menipp schon zum Schluss der Nekyomanteia 21 sich über die Thorheit auch des μετεωρολογεῖν vollkommen klar ist, es zu diesem Zweck also nach Lucians damaliger Meinung und Absicht nicht erst noch einer besonderen Himmelfahrt bedurfte (vgl. hiermit Ikaromen. 5 ἠξίουν μετεωρολέσχης διδάσκεσθαι). Dass einzelne Motive menippischen Originalen nachgebildet waren, wird dadurch natürlich nicht ausgeschlossen: I S. 449 f.

1) Die Komödienscene wird Lucian vorgeschwebt haben: wenigstens ist die Aehnlichkeit so weit getrieben, dass selbst die Rolle des bescheidenen Sophokles nicht vergessen und an seine Stelle Scipio getreten ist. Dies mag davor warnen, die Figur des Scipio für ein fremdes Einschiebsel zu erklären (Nissen Rh. Mus. 43, 245, 3).

2) Dies ist echt kynisch o. S. 263, 5.

dasselbe in der Unterwelt fortsetze. Schon im zweiten Gespräche hat er dieser Ladung Folge geleistet und spielt von nun an die Hauptrolle. Seine Herabkunft wird geschildert (10); in der Regel ist er ein Neuangekommener, der eben daher Anlass zu Fragen nimmt. Ein Anschluss an die Dialoge seines Lebens findet aber nirgends Statt; eher vermisst man bisweilen eine solche Beziehung[1]).

Trotzdem ist die Nekyomanteia mit den Todtengesprächen durch zahlreiche Uebereinstimmungen verbunden, die man längst beobachtet hat: was dort in erzählender Form schwebt, das wird hier in dramatische Gegenwart gerückt[2]). Während aber Lucian dort sich Menipps eigene Schriften zum Vorbild nehmen konnte, ist dies hier kaum anzunehmen: Menipp konnte zwar eine Hadesfahrt nach älteren Mustern fingiren, aber — trotz der »Briefe eines Verstorbenen« — sich nicht wohl selber als Verstorbenen redend einführen. Nicht an eine Menippea knüpft Lucian in den Todtengesprächen an soweit Menipp an ihnen betheiligt ist, sondern eher an eine Biographie des Kynikers, die er dichtend bis in das Leben nach dem Tode fortführte[3]): wie dieses letztere Leben nach dem alten Glauben und Wunsche der Völker eine Fortsetzung des früheren ist, wie der mythische Orion der Jäger bleibt der er auf der Oberwelt gewesen war, Sokrates der Menschenprüfer[4]), so sollte nun auch der Hundephilosoph mit seinem Gebelfer und Gelächter die Unterwelt erfüllen, mit dem er schon auf

1) In dem Gespräch mit Teiresias (28) wird des früheren Zusammentreffens in der Nekyomanteia nicht gedacht. In dem Gespräch mit Amphilochos und Trophonios (3) scheint er vergessen zu haben, dass er dem Schluss der Nekyomanteia zu Folge in Lebadeia wieder ans Tageslicht gestiegen war.

2) Im Hades sind auch Thersites und Nireus nicht verschieden, berichtet Menipp Nekyom. 15; in einem Gespräche zwischen beiden, an dem auch Menipp betheiligt ist, wird dies Dial. Mort 25 ausgeführt. Der todte Mausolos hat von seinem mächtigen Grabmal nur Beschwerde, erzählt Menipp Nekyom. 17; in Dial. Mort. 24 muss er selbst dies im Gespräch mit Diogenes zugeben.

3) Daher gerade in den Dial. Mort. Beiträge zur Kenntnis seiner Persönlichkeit und seines Lebens: Aufenthaltsorte 1, 1 seine Verspottung der Philosophen 1, 2 Aeusseres 10, 11 gibt sich selbst den Tod 10, 12 Hunde und Raben verzehren seine Leiche vgl. I S. 385.

4) Dial. Mort. 20, 6 Nekyom. 18 Ver. Hist. II 17. I S. 387.

dieser Erde seine Mitmenschen geneckt und geärgert hatte und in das nach seiner Meinung alles rechte Philosophiren ausmünden musste.

Dass die Todtengespräche keine menippischen Satiren sind, bestätigt auch die sprachliche Form, welche nicht, wie dann zu erwarten wäre, ein Gemisch von Vers und Prosa sondern nur Prosa aufweist. Mit demselben Grunde und in demselben Sinne lässt sich behaupten, dass auch die »Niederfahrt oder der Tyrann« und »die Widerlegung des Zeus« keinen menippischen Einfluss zeigen. Das Gleiche bestätigt der Inhalt. Wie bekannte Worte Julians (or. 11 p. 187 C.) lehren hatte der Kynismus verschiedene Schattirungen. Andeutungen derselben auch in Lucians Schriften, insbesondere seinen Dialogen zu suchen, sind wir nach seinen eigenen Worten berechtigt, in denen zwischen einem von Menipp ausgehenden Einfluss und dem, was er Kynismus schlechthin nennt, ausdrücklich unterschieden wird[1]). In der »Widerlegung des Zeus« (Ζεὺς ἐλεγχόμενος) nun tritt uns ein Kyniker Namens Kyniskos entgegen, der weder ein menippischer Spötter noch ein diogenischer Rüpel ist. Er ist mit Vater Zeus im Gespräch und während dieser die Lehre von der Allmacht des Schicksals, der auch die Götter unterworfen sind, vertritt, sucht der Kyniker ihn von der Absurdität derselben zu überzeugen. Die Lehre vom Schicksal wird ernsthaft bestritten nicht bloss als unvereinbar mit dem vulgären Götterglauben sondern als schlechthin verwerflich[2]). Unser Kyniskos gleicht somit dem Oinomaos (o. S. 261) und wie dessen Polemik so wird auch die seinige auf der Anerkennung und Forderung der Willensfreiheit beruhen. Auf einem andern Standpunkt stand Menippos, der sich an dem Walten der Tyche ergötzte (Nekyom. 16). Trotzdem hat Lucian äusserlich wenigstens die

Widerlegung des Zeus.

1) Bis accus. 33. Vgl. F. Dümmler, Akademika S. 243, 1.

2) Darauf führt namentlich zum Schluss (19) das über die Moiren Gesagte, aber auch das vorher (18) Bemerkte, wonach mit der Annahme eines allgewaltigen Schicksals die moralische Verantwortung der Menschen aufgehoben würde (Dial. Mort. 19 u. 30). Die Hauptpolemik geht gegen die Stoiker. Doch bekommen auch die Epikureer ihr Theil, deren Begründung des Göttercults (Zeller III[a] 432, 13) von Zeus benutzt, von Kyniskos zurückgewiesen wird (7).

»Widerlegung des Zeus« an den Ikaromenippos angeschlossen. Wir vermissen jetzt Angaben über die Scenerie des Dialogs. Hat auch Kyniskos wie Ikaromenippos sich zum Himmel aufgeschwungen und führt nun dort das Gespräch mit dem höchsten der Götter? Die Antwort hierauf giebt der Anfang des Dialogs. »Ich aber, sagt Kyniskos, will Dich nicht so belästigen wie die Andern und Dich um Reichthum Gold und Königsherrschaft bitten.« Dieses »aber« zu Anfang brauchen wir hier nicht mit einer Gewohnheit des dialogischen Stils zu entschuldigen (o. S. 107, 3); die Andern, zu denen sich Kyniskos damit in Gegensatz bringt, waren im Ikaromenippos (25) erwähnt worden und die dort geschaffene Situation wird in diesem neuen Dialog festgehalten sodass Kyniskos auf Erden und von hier aus mit Zeus im Gebete redend zu denken ist[1]).

Auch diesen dreisten Gegner aller Schicksalsgewalt hat schliesslich die unerbittliche Parze dahin gerafft taub gegen seine Wünsche, nicht früher und nicht später als bis sein Lebensfaden zu Ende war. Das sagt ihm Klotho selber, da sie ihn zum Nachen Charons geleitet, und bald danach muss ihm auch vor der Wirklichkeit der Zweifel schwinden, den er so übermüthig gegen die Unterwelt und eine Vergeltung des Guten und Bösen hingeworfen hatte (17). In dieser Situation[2]) zeigt uns den Niederfahrt. Kyniskos »die Niederfahrt oder der Tyrann« (Κατάπλους ἢ Τύραννος). Dieser Kyniskos-Dialog hat also zu dem andern, der »Widerlegung des Zeus«, dasselbe Verhältniss wie die Nekyomanteia zum Ikaromenippos. Zusammenhänge, vielleicht von Lucian beabsichtigte, beider Dialoge wurden schon angedeutet. Am meisten werden beide Dialoge durch die Person des Kyniskos zusammengehalten, der seine aus der Oberwelt bekannte Eigenthümlichkeit auch in der Unterwelt bewährt[3])

1) Ebenso wohl auch der Priester der Saturnalia in dem Gespräch mit Kronos.

2) Vgl. bes. Catapl. 7.

3) Eine Inconsequenz des Charakters scheint darin zu liegen, dass Kyniskos im Jupp. Conf. 17 f. sich sehr lebenslustig zeigt, nach dem Catapl. 7 aber den Tod gesucht hat. Doch mag das Letztere eine Accommodation an Diogenes (Dial. Mort. 21, 2) und Menipp sein. Jedenfalls beweist diese scheinbare Inconsequenz nicht gegen die Identität der Person: denn sie findet sich ebenso bei Menipp, der trotz seines Grundsatzes τὸ παρὸν εὖ θέσθαι (Ikarom. 21) sich den Tod gab.

und, wie er dort der Schicksalsgewalt sich entgegenstemmte, so hier als Gegner der Tyrannen auftritt. Von Hermes und Klotho wird er zugleich mit anderen Todten, darunter dem Tyrannen Megapenthes und dem Schuster Mikkylos, unter allerlei Zögerungen zum Nachen Charons geleitet; nach der Ueberfahrt übergiebt sie Hermes der Tisiphone und diese bringt sie zum Rhadamanthys, vor dem Kyniskos als Kläger gegen Megapenthes auftritt und bewirkt dass dieser zu ewiger Gefangenschaft im Tartaros verdammt wird während er selbst und Mikkylos zu den Wohnungen der Seeligen eingehen. Menippos und Kyniskos bleiben auch unter den Todten sich und ihrem Berufe treu, jener mit seiner aristippisch gefärbten Moral die allein das eigene Wohl bedenkt und für das Unglück Anderer nur Spott und Lachen hat [1]), dieser als ein Arzt und Aufseher der Uebrigen [2]), der Eine in seinem Gegensatz gegen alle Philosophie [3]), der Andere als Philosophen sich bekennend und bewährend [4]). Die Correspondenz der beiden Dialogenpaare tritt äusserlich auch darin hervor dass die beiden Menippos-Dialoge durch den Dialog eingerahmte Erzählungen, die Kyniskos-Dialoge rein dramatisch sind [5]).

In die ernsteren Töne, die in diesen beiden Dialogen angeschlagen werden, stimmen der »Charon« und der »Hahn« ein. Beide scheinen aus Motiven der »Niederfahrt« hervorgewachsen. Zunächst der »Charon«. Wie die Unterwelt dem Auge der Sterblichen erscheint, war zur Genüge geschildert worden; Charon.

---

1) Τὸ παρὸν εὖ θέσθαι wollte Menipp (Ikarom 21), τὸ προσπεσὸν εὖ διατίθεσθαι war der Grundsatz Aristipps (Diog. L. II 66) vgl. o. S. 318, 5. Auch in der Hadesfahrt der Dial. Mort. 10, 10 erscheint für Menipp vorzüglich charakteristisch das τῶν ἄλλων γελᾶν.

2) Ἔφορος καὶ ἰατρὸς τῶν ἀνθρωπίνων ἁμαρτημάτων Catapl. 7.

3) So in der Nekyom. und im Ikarom. Bezeichnend ist, dass Menipp in Dial. Mort. 10, 7 ff. erst von da an redet, wo es sich um den Philosophen handelt, und nur so viel als diesen angeht (über den Rhetor 10 spricht er nicht mit).

4) Als Philosophen bewährt er sich im Jupp. Conf. durch die auf positiver Ueberzeugung von der Willensfreiheit beruhende Polemik gegen den Fatalismus. Als eben solchen bekennt er sich im Catapl. 27.

5) Als Reminiscenz aus der älteren Literatur des Dialogs mag hier nachgetragen werden, dass bei der Prüfung des Kyniskos durch Rhadamanthys der Zopyros Phaidons (I S. 116) vorgeschwebt zu haben scheint.

hier sollte einmal gezeigt werden wie Einem der Unterweltlichen diese Erde sich darstellt. Wiederum ist der Todtenschiffer mit Hermes im Gespräch. Es gelingt ihm diesen zu bewegen dass er ihn auf die Oberwelt begleitet. Von aufgethürmten Bergen beschauen sie das Treiben der Menschen. Und die Tyrannen und Mächtigen, die schon in der Unterwelt ihre Aufmerksamkeit am meisten an sich zogen, treten ihnen auch in diesem Bilde vorzüglich entgegen. Kroisos ist gewisser Maassen an die Stelle des Megapenthes getreten. Sie belauschen seine Unterredung mit Solon, die hier als Dialog in den Dialog eingeschaltet wird (10 ff.). Darin vertritt Solon die Kyniker[1]: denn die historischen Voraussetzungen werden streng festgehalten und die Kyniker selbst sind nur vermittelst eines, noch dazu durch Anonymität verschleierten, Anachronismus zugelassen (21). Aber Charon schlägt an ihrer Stelle das menippische Lachen auf[2], das indessen bald in die ernsteren Töne einer kynischen Bergpredigt ausklingt[3], die sich neben die Predigt des »Kynikers« (o. S. 312, 2) stellt. Menippisch ist noch die Einmischung von Homerversen, besonders der Homer-Cento (22); allgemein kynisch sind die Bemerkungen über die Bestattungsgebräuche der Menschen[4].

Wie im Charon die schon in der »Niederfahrt« eingeschärfte Unseeligkeit der Tyrannen noch einmal gepredigt ward, so wird im »Hahn« der dort bereits den Tyrannen als Ideal gegenübergestellte und als solcher sogar über die Kyniker von Profession erhobene (24 f.) Mikkylos einer besonderen Darstellung gewürdigt. In ihm tritt der kynische Schuster dem Sokratiker Simon zur Seite[5]. Im »Hahn« sehen wir ihn zu dem werden, was ihn zum Muster eines Menschen in den Augen der Kyniker machte. Wieder einmal reden nach alter Weise[6] die Thiere in den Dialog herein; schon in der »Niederfahrt« waren sogar Bett und Lampe redefähig geworden (27), in den Todtengesprächen

Hahn.

1) 13: παρρησιάζων, πένης, οὐχ ὑποπτήσσων.

2) 6. 13. 14. 16. 17.

3) 20: ὦ μάταιοι, τί ἐσπουδάκατε περὶ ταῦτά; παύσασθε κάμνοντες κτλ.

4) 21. Das Wort λειπόνεως erinnert an Cataplus 3. Ebendahin weist vielleicht die Erwähnung der Klotho (13. 14) und der Moiren (16).

5) Dümmler, Akad. S. 243, 1.

6) I S. 338 ff.

(21) der Kerberos, in den Seegesprächen (8) der Delphin. Diesmal ist es der Haushahn des Mikkylos, der hierzu besonders qualifizirt ist da in ihm die Seele eines Menschen, des Pythagoras, Krates und Anderer lebt. Seinen unzufriedenen Herrn ermahnt er zur Genügsamkeit und demonstrirt ihm schliesslich seine Theorie ad oculos, indem er ihn als unbemerkten Zuschauer nächtlicher Weile in das Innere der Häuser versetzt. Mikkylos wird bekehrt. Darüber ist kein Zweifel; kein Zweifel auch dass der Mikkylos des »Hahns« identisch ist mit dem der »Niederfahrt«, wie zu allem Andern auch die nahe Bekanntschaft beider mit dem Wucherer Gniphon [1]) verräth. Und doch ist er der Lebensanschauung nach ein Anderer. In die Unterwelt kommt er als ein bis dahin Unglücklicher: froh dem Leben und seinen Leiden entronnen zu sein hofft er nun im Tode Entschädigung dafür zu finden (Catapl. 15); wie er des Gniphon ansichtig wird und ihn jammern sieht, hat er nur Schadenfreude (17). Das ist nicht der Mikkylos des »Hahns« der sich schliesslich als glücklichsten der Menschen fühlt und seinen wucherischen Nachbar nur bedauern kann (31). Offenbar war seit der »Niederfahrt« zwar nicht Mikkylos, wohl aber Lucian zu dieser höheren Lebensanschauung bekehrt worden und vielleicht durch denselben Hahn d. h. durch den Kyniker Krates, der aus ihm redet: wenigstens würde der Praxis gerade dieses Kynikers, der sein väterliches Vermögen weggeworfen hatte, eine Predigt über das Unglück des Reichthums (21 ff.) vollkommen entsprechen [2]).

Insofern der Kynismus die Philosophie der Armen und Unterdrückten war, können unter die Documente von Lucians Kynismus auch die Kronos-Schriften gezählt werden. In allen dreien ist die dialogische Form mehr oder minder stark ausgeprägt, zunächst rein dramatisch in dem Gespräch zwischen Kronos und dem Priester, dann als Erzählung in der Einleitung zu den Gesetzen und endlich in einer brieflichen Correspondenz. Zu Gunsten der Armen sind sie alle geschrieben, wenn auch Kronos-Schriften.

1) Catapl. 17. Gallus 30.

2) Ist es ein Zufall, dass aus dem Hahn heraus Krates mit Mikkylos redet und ein Mikkylos, nach Dümmler Akad. 243, 1 derselbe, in den Sillen des Kynikers Krates erwähnt wurde?

nicht gegen die Reichen, um deren Gunst gerade Lucian, wie es scheint, durch diese Schriften werben wollte. Es sind literarische Gaben zum Feste des Kronos, der angefangen hatte in der griechischen Literatur eine Rolle zu spielen (o. S. 257)[1]. Vergleichen kann man in dieser Hinsicht Senecas Apocolocyntosis und Julians Caesares, um so mehr als beide Nachbildungen der Menippea sind und hierdurch ebenfalls Beziehung zum Kynismus zeigen.

Der tragische Zeus.

Die Form des kynisirenden Dialogs ist auch im »tragischen Zeus« (Ζεὺς τραγῳδός) festgehalten. Der Anfang ist ein Gespräch der Götter in Versen[2] und auch später werden solche bei sich bietender Gelegenheit eingemischt sodass der Charakter der Menippea in die Augen springt[3]. Zeus ist bekümmert: der Streit zwischen dem Epikureer Damis und dem Stoiker Timokles, in dem jener die Existenz und Vorsehung der Götter leugnet, geht ihm zu Herzen. Die Götter werden zu einer Berathung berufen. Dies rührt Motive der »Götterversammlung« und des Ikaromenippos wieder auf. Bis in's Einzelne geht die Uebereinstimmung, wenn Hermes die lärmenden Götter beschwichtigt, wenn Momos als Sprecher auftritt und ihnen die Wahrheit sagt. Während sie streiten und zu keinem Entschluss kommen, bringt Hermagoras die Nachricht dass die Disputation wieder begonnen hat. Hier thut sich vor dem Auge des Lesers eine Doppelbühne auf, die, kunstvoller als im Timon (o. S. 299) und als im Charon (9 ff.), benutzt ist um das Gezänk der Philosophen durch commentirende Göttergespräche begleiten zu lassen. Der Verlauf der Disputation gestattet keinen Zweifel, wem der Sieg bleiben wird. Scheinbar trägt ihn Timokles davon, in Wahrheit Damis. »Wie wahr ist doch«, mit diesen Worten schliesst Zeus den Dialog, »was Dareios über Zopyros sagt: sodass auch ich lieber wollte, ich hätte einen solchen Bundesgenossen wie Damis als unzählige Babylons«. Der Dialog ist dem Inhalt nach eine Ergänzung zur »Widerlegung des Zeus«: wie dort eine empfindliche Stelle des vulgären Götterglaubens mit kynischen

1) Vgl. auch Julian or. IV p. 157 C.

2) Der hiermit zusammenhängende Name τραγῳδός ist nach Maassgabe von Nekyom. Anfang παῦσαι τραγῳδῶν zu erklären.

3) Insbesondere erinnert der Anfang an den der Nekyom.

Argumenten angegriffen wurde[1]), so wird demselben hier mit den Waffen der Epikureer zu Leibe gegangen[2]) und dem Heiligen der Kyniker, Herakles, ist es vorbehalten Kyniskos' Einwände gegen den Schicksalsglauben zu resumiren (25. 32). Wie sich zeigt waren die Befürchtungen vor den Epikureern und ihrer Kritik des Götterglaubens, wie sie sich im »Doppelt Verklagten«, stärker zum Schluss des Ikaromenippos äusserten, vollkommen begründet. Der Dialog ist einer der kunstvollsten und mannigfaltigsten Lucians. Und am wenigsten in einem solchen kann man Alles aus einer Quelle, von einem Vorbild ableiten: neben der Menippea mag wieder die Komödie eingewirkt haben, an die man sich durch die attischen Localitäten erinnert fühlt, zunächst freilich an Lucians eigene Werke, den Timon, den »Doppelt Verklagten« und den »Fischer«[3]). Die Polemik geht auch nicht pedantisch in einer Richtung sondern nebenher fallen auch Hiebe auf die Redner der Zeit[4]). So kann uns gerade dieser Dialog noch einmal das bunte Bild ins Gedächtniss rufen, das auf ihre Formen und Elemente angesehen die dialogische Schriftstellerei Lucians gewährt.

Wir suchen einen Faden, der durch diese Verwirrung hindurchleitet. Da Lucian selber im Dialog ein Organ der Philosophie sah[5]), so könnte man deshalb die Varietäten seines Dialogs für ebenso viel Documente der verschiedenen Phasen seines Philosophirens halten. Diese Annahme scheitert einfach daran dass eine Reihe seiner Dialoge mit der Philosophie gar nichts zu thun hat. Sie ist im strengen Sinne aufgefasst auch deshalb misslich, weil Form und Inhalt sich nicht decken, also z. B. der »tragische Zeus« in menippischer Form epiku- Gesammt-Charakteristik.

1) Ein epikureisches Argument, dessen sich Zeus bediente, wurde von Kyniskos zurückgewiesen: o. S. 321, 2.

2) Der Epikureismus wird dabei nicht carikirt zum Zeichen wie Ernst es Lucian mit ihm ist: Damis lässt gewisse Opfer bestehen 44.

3) Mit dem Orakel 31 kann man die der »Ritter«, »Vögel« und des »Friedens« vergleichen.

4) 44. Hermes, der Gott der Rhetoren, ist Atticist: er empfiehlt dem Zeus sich an Demosthenes zu halten und nicht mit Versen zu beginnen. Zeus befolgt den Rath nur zu sehr.

5) Prometh. es in verb. 6 Piscator 26. Bis accus. 28 ff.

reische Gesinnung bekundet. Und darf man überhaupt von Phasen eines Lucianschen Philosophirens sprechen? einer kynischen, platonischen, skeptischen, epikureischen? Ich meine, die Zahl dieser Phasen widerlegt schon eine solche Annahme; und hieran wird auch dadurch nichts geändert dass man statt von Phasen von »Anwandlungen« spricht. Im »Fischer« bekennt er sich freilich als einen Verehrer aller alten Philosophen; ein so weites Gewissen zeigt aber nur um so deutlicher dass es ihm mit keiner dieser Philosophien recht Ernst ist[1]). Wie er sich denn auch niemals zu einer von ihnen unumwunden und ganz bekannt, niemals seiner Ueberzeugung von der Ideenlehre oder der Atomistik Ausdruck gegeben hat. Wo er auf dem Boden einer oder der anderen dieser Philosophien zu stehen scheint, geschieht es aus bestimmtem Anlass und zu bestimmtem Zweck. Um das Fundament aller Philosophie abzugraben nimmt er im Hermotimos den Skepticismus zu Hilfe, gegen die göttliche Weltregierung kämpft er im »tragischen Zeus« mit epikureischen Argumenten, mit kynischen in der »Widerlegung des Zeus« gegen den Fatalismus. Je nach dem Publikum, das er vor sich hat, scheint er ein anderes Gesicht zu zeigen, bald das des Religionsverächters bald das eines Menschen, der ruhig im Glauben der Väter beharrt[2]).

Sophist und Rhetor.

So wandelt sich nicht ein Philosoph sondern ein Sophist und Rhetor, dessen höchste Göttin die Gelegenheit ist und dessen Ueberzeugungen im Dienste der Sache stehen, die er gerade vertritt. Wie Voltaire und Heinrich Heine behandelte Lucian die Philosophie belletristisch. Daher hat er selbst sich zwar nie als Philosoph — oder doch nur in einem sehr eingeschränkten Sinne (o. S. 291, 1) — wohl aber wiederholt als Rhetor bezeichnet (o. S. 271 ff.). Die »Bildung« (παιδεία) worunter er die Rhetorik verstand, führte ihn zu Sokrates nicht minder als zu Demosthenes

1) Die Art, wie er ihre Vertreter gleich zu Anfang des Dialogs hereinstürmen lässt, erinnerte uns schon o. S. 305 f. an die Komödie: Sokrates, Platon, Aristoteles und die Uebrigen erscheinen hierdurch von vorn herein als halb lächerliche Figuren.

2) Pro imagg. 17. 23. Harmon. 4. Hercul. 8. Bacch. 8. Auch der »parcus deorum cultor et infrequens« trägt an zahlreichen Stellen seiner Oden eine officielle Frömmigkeit zur Schau.

(Somn. 12). Selbst den Dialog zog er zu sich herüber und zwar in derselben Schrift in der er ihn den Sohn der Philosophie nennt. Die Rhetorik hauchte demselben das Wesen ein und die Rhetorik gab ihm das Kleid. Das Wesen wurde bestimmt durch das Ziel, das Lucian dem Dialoge steckte: er sollte nicht mehr belehren, die Erkenntniss fördern, den wissenschaftlichen Geist[1]) trieb ihm Lucian mit sammt der alten Langenweile und Steifigkeit aus, hinfort war die Aufgabe des Dialogs das Publikum zu unterhalten und zu belustigen. Zu diesem Zweck erschien derselbe geschmückt, in angemessenem, wenn auch barbarischem Gewand. Beides nimmt Lucian als sein eigenthümliches Verdienst in Anspruch und rühmt sich, hierdurch dem greisenhaften Dialog zu frischem Leben verholfen zu haben (Bis accus. 34). Sein Publikum hat es ihm gedankt und sah darin eine Neuerung[2]). Dieses Verdienst sollten auch wir ihm ungeschmälert lassen. Er hat nicht »abgeschrieben«, nicht von Menipp[3]) und nicht von den Komikern, so nahe er beiden in vielen seiner Dialoge gekommen ist, am allerwenigsten von Bion[4]) sondern er hat nur, wie es das Recht der Kunst zu aller Zeit gewesen ist, das Recht der antiken Kunst und des rhetorischen Handwerks allerdings in besonders hohem Maasse war, die von Aelteren übernommenen Motive für seine Zwecke

1) Naturphilosophische Dialoge wie den Phaidon und Timaios liess er nicht gelten, aber auch den Gorgias nicht (Bis accus. 34) und in diesem letzteren Urtheil giebt sich abermals der Rhetor zu erkennen, den die Herabsetzung seiner Kunst ärgerte.

2) Vgl. z. B. Prometh. es in verb. 3. 7. Was Riese Varron. Satt. Men. S. 24, 1 bemerkt, Lucian habe damals den Menipp noch nicht gekannt oder dies absichtlich verschwiegen, wird niemand wahrscheinlich finden. Seine Nachahmung der Komödie muss eben eine andere gewesen sein als die schon früher von Menipp versuchte; sonst würde er auch nicht, wie er Bis acc. 33. thut, in der Analyse des Dialogs das Komödien-Element von dem menippischen trennen.

3) Wenigstens der bekannten Charakteristik, die Cicero Acad. post. 8 von den Varronischen Satiren giebt (Riese S. 21 ff.), entsprechen die Lucianschen Dialoge nicht genau: es mag wohl sein dass auch die Dialoge des alten Menipp mehr wissenschaftlichen und besonders philosophischen Ballast mit sich führten.

4) Schon Fritzsche II 2 S. XLIV hat bemerkt, dass Lucian den Bion niemals erwähnt. Vgl. I S. 374, 5.

verwerthet und Elemente verschiedenen Ursprungs zu einem neuen Ganzen verbunden.

Lucian war kein zünftiger Philosoph. Ohne Philosophie war er deshalb nicht[1]), so wenig als Isokrates. Das Bruchstück einer Kunstphilosophie stellen seine Bemerkungen über den Dialog dar, die der bei den Philosophen seiner Zeit geltenden Theorie entgegengesetzt sind (o. S. 270, 3). Ein ähnliches Nachdenken wie seiner Kunst wandte er aber auch dem Leben und Handeln zu und so entsprang eine Lebensphilosophie, die seiner Kunstphilosophie nahe verwandt ist. Hier rief er den Dialog aus den überirdischen Regionen Platons zurück und liess ihn wieder menschlich reden, erklärte als Atticist allem rednerischen Schwulst, besonders der Asianer den Krieg (Bis accus. 31 ff.); dort forderte er Wahrhaftigkeit und ging in der Verachtung alles Scheins so weit, dass jedes nur mündliche Bekenntniss zu irgend welcher Moraltheorie schon seinen kritischen Argwohn erregte[2]). Worauf er hinaus wollte, war eine Philosophie des gesunden Menschenverstandes, die keiner Gelehrsamkeit und keiner Dialektik bedarf, eine Philosophie der That, die ihre Lehren nicht sowohl bekennt als bewährt. In einem wie dem andern Stücke berühren sich seine Bestrebungen mit denen der Kyniker[3]). In der Kunst wie im Leben ist es der echt kynische Kampf gegen die Aufgeblasenheit (τῦφος) den er führt. So weit sie selber hiervon nicht frei waren, wurden auch die Kyniker nicht von ihm geschont,

Philosophie des gesunden Menschenverstandes.

---

1) Die Φιλοσοφία als solche und in Person wird namentlich in den »Ausreissern« durchaus mit Ehren behandelt: Zeus hat sie den Menschen zur Aufklärung und Besserung gesandt. Man möchte sagen, zum Dank dafür nimmt ihn im »Fischer« 39 die Philosophie für sich als einen der ihrigen in Anspruch (τὸ λοιπὸν ἴσθι ἡμέτερος ὤν).

2) Z. B. im Hermotim. s. o. S. 291, 1: Das Leben eines ἰδιώτης gilt ihm als das Beste z. B. Nekyom. 21 Sympos. 35. Mikkylos steht in Lucians Schätzung noch über Kyniskos, der ἰδιώτης über dem φιλόσοφος (Catapl. 24 f.).

3) Gewissermaassen in einem Moment zusammengefasst und in das grelle Licht der Anekdote gerückt erscheinen beide in der bekannten Erzählung dass der Kyniker Diogenes die Megariker, welche die Bewegung leugneten, durch Auf- und Abgeben widerlegte (Diog. L. VI 39. Zeller II[a] 251, 2[3]). Nach diesem Muster wird der Skeptiker widerlegt Vitar. auct. 27 Schl.

die mit dem Kostüm der Schule prunkten und durch Lästern Anderer ihrer eigenen Tugend gewiss zu werden glaubten [1]). Um zwischen den Kynikern zu unterscheiden mochte ihm schon Menipp den Weg gewiesen haben, sicher fand er zu diesem Ziele einen Führer in seinem auch von ihm bewunderten Zeitgenossen Epiktet [2]). Die Verehrung für diesen war ein Band, das seine Freundschaft mit Arrian befestigte, und dass sich mit dieser Verehrung eine rhetorische Sorgfalt des sprachlichen Ausdrucks vertrug, wie wir sie bei Lucian finden, lehrt am besten das Beispiel eben des neuen Xenophon [3]). So vertritt Lucian wieder einmal die Species des »rhetorischen Hundes« [4]); und wenn er als solcher besonders die zünftigen Philosophen der Universität Athen anbellte, so geschah auch dies in Uebereinstimmung mit Epiktet dessen Wirken und Lehren in Nikopolis einen gewissen Gegensatz gegen den Betrieb der Philosophie an den Universitäten bekundet [5]).

Lucians Polemik hört da auf wo die Plutarchs anfängt: denn gegen keine Philosophenschule hat sich der milde Plutarch so ablehnend verhalten als gegen die Kyniker und auch über Epiktet hat er kaum anders geurtheilt als Dion und **Vergleichung mit Plutarch.**

---

1) Ikaromen. 31.

2) θαυμάσιος γέρων heisst er adv. ind. 13.

3) Ueber Epiktet in dieser Hinsicht s. o. S. 247, 1. 251. Nur sehr ungern sah der Rhetor Fronto Epiktets Diatriben in den Händen seines kaiserlichen Zöglings: Fronto Epist. p. 173 ed. Rom. Fritzsche Lucian II 2 S. 258. — Dass mit der Verehrung des Epiktet und überhaupt mit dem Kynismus auch die Bewunderung Alexanders des Grossen nicht streitet, lehrt ebenfalls Arrian. Wir haben daher nicht nöthig das 12. Todtengespräch (o. S. 319) mit Nissen (Rh. Mus. 43 S. 245) als eine Satire auf den grossen Makedonier zu fassen, wenigstens in keinem anderen Sinne als auch die Frösche des Aristophanes eine Satire auf Aischylos sind. Vgl. noch o. S. 76 f. über Dion und Onesikritos.

4) κύων ῥητορικός I S. 388, 4. Diese Ansicht muss wunderbar scheinen, wenn man an Jakob Bernays denkt der in Lucian nur den Gegner der Kyniker sah. Aber gegen Bernays hat in dieser Richtung bereits Vahlen in der ihm eigenen feinen und gründlichen Weise das erste und entscheidende Wort gesprochen (Ind. lectt. Berol. 1882/3).

5) Gegen einen zünftigen Stoiker spielte den Epiktet aus Herodes Atticus nach der Erzählung bei Gellius N. A. I 2.

Favorinus[1]); seine Schrift über Krates wird daher nicht sowohl dem Kyniker als dem Thebaner und Patrioten gegolten haben. So kommt auch hier der Gegensatz zum Vorschein der die beiden letzten namhaften Vertreter des antiken Dialogs von einander trennt. Eine friedliche Stimmung breitet sich über die plutarchischen Dialoge aus. Von Akademikern und Peripatetikern hatte er gelernt alle Philosophien zu Worte kommen zu lassen. Römer und Griechen vereinigen sich zu freundschaftlichem Gespräch. Plutarch selber und seine Angehörigen treten auf, lauter Persönlichkeiten die der Geschichte entnommen sind. Wir haben das Gefühl auf historischem Boden zu stehen. Bei Lucian dagegen werden wir wie in eine Wunderwelt versetzt, er selber tritt niemals auf, nicht einmal in den einrahmenden Dialogen unter eigenem Namen. Und doch stellt sich in diesen Dichtungen die Wirklichkeit gegenwärtiger dar als in den Dialogen Plutarchs, die sie bereits in einer gewissen Vergangenheit zeigen und eben darum historischer sind. Die Dialoge Lucians sind keine historischen Werke[2]), es sind Pamphlete; kein Spiegel der jüngsten Vergangenheit sondern Waffen mit denen ihr Verfasser die Kämpfe seiner Zeit besteht. Eine Schrift ruft die andere hervor, wir schauen verschiedene Stadien desselben Kampfes; in der Hitze dieses Kampfes ist er nicht ängstlich bemüht seine Ansichten mit anderwärts geäusserten in systematischer Uebereinstimmung zu erhalten, wie ein Journalist unserer Tage hat er zunächst nur einen Moment, nur die Gegenwart im Auge der er mit seiner Arbeit dient. Könnten wir die fingirten Namen[3]) dieser Streit-Dialoge enträthseln, wir würden

Pamphlete.

1) O. S. 120, 3. 190 f. 250 f.

2) Für Geschichte hat Lucian keinen Sinn trotz der Abhandlung de histor. conscrib. Die Ver. hist. ruht auf Ueberzeugungen und Urtheilen, wie sie Seneca Quaestt. Nat. IV 3, 1. VII 16, 1 f. III praef. 5-7. Apocol. 1. fragm. XV Hase (die veritas rühmt er an der Geschichtschreibung seines Vaters) und Epiktet Diss. II 19, 5 ff. 21, 10 aussprechen. Auch hier treten wir also in den Kreis der kynisch-stoischen Anschauungen.

3) Auch solche Namen wie sich Lucian selber beilegt, Παῤῥησιάδης Ἀληθίωνος τοῦ Ἐλεγξικλέους (Piscator 19), sind nach kynischen Vorbildern erfunden. Man denke an Δίδυμος Πλανητιάδης bei Plutarch de def. orac.

darin das Heer seiner Feinde erblicken während die Plutarchschen uns in den Freundeskreis des Verfassers führen. Plutarch gab Menander den Vorzug, dessen Dichtung das Leben spiegelte; Lucian benutzte für eine zeitgemässe Umgestaltung des Dialogs vielmehr Aristophanes und die Dichter der altattischen Komödie, indem er sich wohlweislich hütete ihnen auch auf das Gebiet der Politik zu folgen[1]). Wie sie hier sich beide auf den Vorgang Platons berufen konnten, der in seinen Dialogen sowohl dem Hass als der Liebe Denkmale errichtet hat, so theilten sie sich in die Erbschaft des grössten Dialogenschreibers auch insofern als Plutarch sich an den Inhalt derselben, Lucian an ihre attische Sprache hielt[2]). Ihr Gegensatz tritt um so schärfer hervor als beide im Grunde derselben Richtung folgten. Sie erkannten die Schäden der Zeit, die inneren Widersprüche in Philosophie und Religion, und suchten deren Heilung, Plutarch indem er bemüht war sie zu verdecken und auszugleichen, Lucian indem er sie zu hellem Kampfe aufrief und darin einen durch den anderen vernichtete. Darin waren beide einig dass die Stoiker, die bis dahin am meisten von allen Philosophen geneigt gewesen waren der Praxis mit der Theorie zu Hilfe zu kommen, dem Bedürfniss dieser Zeit nicht mehr genügten: weder konnten dem Mysticismus derselben Dialektik und Rationalismus noch dem Verlangen nach einer Sittlichkeit der That die auf Erkenntniss gebaute Ethik jener Schule zusagen.

Beide stellten in ihren Dialogen die letzten geistigen Kämpfe dar, die sich im Alterthum auf rein heidnischem Boden abspielten. Dem aufstrebenden Christenthum haben sie darin noch keinen Platz gegönnt. Und doch gehörte diesem die Zukunft auch des Dialogs. Was das Heidenthum von jetzt an noch auf diesem Gebiete der Literatur leistet,

---

und an Peregrinus Proteus Phönix (Bernays Lucian S. 10), sowie an den Kynulkos des Athenaios der (IV 160 D) eigentlich Theodoros hiess.

1) Politisch ist die Menippea wie es scheint nur unter römischen Händen geworden, so namentlich bei Varro und Seneca, vgl. auch I S. 454 ff. 549, 1. II S. 33 f.

2) Wenn Lucian davor warnt dem platonischen Dialog auf seinem Himmelsflug zu folgen (Bis accus. 33 f.), so könnte dies wohl seine Spitze gegen Dialoge in der Weise und aus der Schule Plutarchs richten.

erhebt sich nicht über den Werth einer Antiquität, die man noch rhetorisch ausstaffiren und mit Gelehrsamkeit vollstopfen konnte, die man aber nicht mehr im Stande war mit wahrem Leben zu erfüllen.

4. Die Ausläufer des antiken Dialogs.

Als Zeugen der fortdauernden Uebung des Dialogs in den Rhetorenschulen sind uns zwei Schriften erhalten, die unter Lucians Werke wohl nur deshalb gerathen sind weil in ihnen die gleiche Scheinehe zwischen Philosophie und Rhetorik besteht. Ausgeklügelt und gekünstelt wie sie im Einzelnen sind, fehlt es ihnen dagegen gänzlich nicht bloss an der sprachlichen Anmuth und Durchsichtigkeit sondern auch an dem Witz des Samosateners. Beide gehören zu den bei den Sophisten und Rhetoren beliebten Enkomien, einer Gattung in der wir auch Lucian und zwar ebenfalls in dialogischer Form sich haben versuchen sehen.

Pseudo-Lucians Charidemos.

Der Charidemos hat zum Gegenstand das Lob der Schönheit. In ein Gespräch zwischen Hermippos und Charidemos ist Charidems Erzählung von einem Symposion eingefügt, das zu Ehren eines rhetorischen Sieges stattfand. Den Hauptgegenstand bildet die Mittheilung der Reden, die dabei zum Lobe der Schönheit ausser von dem Erzähler noch von zwei andern Gästen gehalten wurden und die einander zu einer einzigen ergänzen (22). Die Nachahmungen Platons, Xenophons, auch des Isokrates sind mit Händen zu greifen; doch sind sie zum Theil von der concurrirenden Art, die schon besprochen wurde (o. S. 106 f. 294 f.)[1]. Einmal meint man

1) In Platons Symposion theilt gerade der Erzähler Aristodem seine eigene Rede nicht mit. In Erinnerung an diesen Vorgänger sträubt sich wohl auch Charidem zunächst (21), am Ende aber lässt er sich doch umstimmen. Uebrigens ist nicht undenkbar dass Charidemos an Aristodemos auch durch den Namen erinnern sollte; die χάρις seines Namens verdankt derselbe wohl eben der χάρις, die er dem Hermippos, wie 2 f. u. 22 hervorgehoben wird, durch die Erzählung erweist; zu einer solchen unter anderen Verhältnissen gesuchten, hier aber erlaubten Deutung gibt sich auch der Name Hermipps her als dessen, der sich von Anfang an für die Hermes-Feier und was sich dabei zugetragen hat, interessirt und

eine Luciansche Schablone wahrzunehmen[1]). Dass der Dialog nicht von Lucian herrührt, steht fest; in die Zeit nach Lucian weist ihn vielleicht die Feier der Diasien, die Lucian vermisste und die hier wieder im Gange ist (o. S. 299, 3).

Eine affektirte Lebendigkeit, die sich im plötzlichen Abbrechen der begonnenen Rede zeigt[2]) und die mir wenigstens aus dem echten Lucian nicht bekannt ist, ist ihm dagegen mit einem andern der pseudo-lucianschen Dialoge gemein, dem »Lob des Demosthenes«[3]). Der Verfasser dieses Werkes scheint es auf die Ueberraschung des Lesers abgesehen zu haben. Der ungenannte Erzähler trifft mit dem Poeten Thersagoras zusammen an dem Tage, der die Ehre hatte als der Geburtstag des Homer und des Demosthenes zu gelten[4]). Dem Vater der Dichtung gegenüber hat sich der Poet bereits seiner Pflicht entledigt; dagegen ist der Erzähler, den wir uns offenbar als Rhetor denken sollen, in Verlegenheit wie er seinen Meister würdig loben könne. Der Poet muss ihm aus der Noth helfen: er stellt eine Synkrisis zwischen Homer und Demosthenes an, die zu unserer Ueberraschung — da wir aus dem Munde des Dichters das Umgekehrte erwarteten — in eine Verherrlichung des Demosthenes ausläuft. Abermals zu unserer Ueberraschung — denn man sollte meinen, der Stoff einer Lobrede auf Demosthenes sei nun vollends erschöpft — fällt dem Poeten ein, dass er zu Hause ein kostbares Manuscript verwahrt, das dem Zwecke des Tages dienen könnte. Aber es ist eine Schrift des Antipater, also eines Gegners des Demosthenes. Wie soll sie der Verherrlichung des Redners dienen? Doch wir werden abermals enttäuscht:

Pseudo-Lucians Lob des Demosthenes.

den Bericht darüber veranlasst. — Gleich der Eingang führt auf Platon und den Phaidros: doch ist die Freude an der freien Natur eine ganz andere, modificirt für den Grossstädter der späteren Zeit, der sich aus dem Qualm und der Enge der Städte nach der frischen Luft und dem Anblick des offenen Landes sehnt.

1) Der Schlussgedanke ist derselbe, den Lucian anderwärts (o. S. 294, 1) durch die Vergleichung mit dem Biss toller Hunde illustrirt.

2) 15: οὕτω δὴ σεμνότατον καὶ θειότατον τῶν ὄντων ἐστίν, ὥστε ... ἵν' ὅσα θεοὶ καλοὺς τετιμήκασι, παραλείπω.

3) 16. 20. 29. 49.

4) S. darüber Bergk im Herm. 18, 510 ff.

denn in der Schrift des Antipater, einem dramatischen Dialog (28), zwischen diesem und Archias ertönt das Lob des Demosthenes nur desto heller aus dem Munde seiner Gegner, der beiden Genannten und sodann des Philipp und Aristoteles deren Reden ebenfalls in direkter Form mitgetheilt werden. Was die Absicht des Verfassers war — wenn er mit dem Erzähler identisch ist — etwas ganz Neues, von der bisherigen Art der Lobreden Abweichendes zu geben (καινοτομεῖν 23), das ist ihm wie durch Zufall geglückt: seine Rede ist weder eine Lobrede im eigentlichen Sinn noch ein Lobdialog sondern vereinigt Beides[1], sie ist auch nicht Freunden und Verehrern in den Mund gelegt sondern erst ist es ein Poet der zu Worte kommt und sodann seine politischen Gegner. Das ist mit sophistisch-rhetorischem Raffinement ausgesonnen. Nichtsdestoweniger ist der Verfasser kein blosser Rhetor, sondern verräth philosophische Neigungen viel mehr als Lucian: denn er stellt nicht bloss hinsichtlich der sprachlichen Form Demosthenes mit den grossen Philosophen zusammen sondern bemüht sich ihn zu einem Schüler derselben zu stempeln, indem er ihn in der Theorie sich zum Unsterblichkeitsglauben des Platon und Xenokrates bekennen (47) und in der politischen Praxis die Grundsätze der Philosophie bewähren lässt wie ihm selbst Aristoteles bezeugen muss (40 ff.)[2]. Seinen Atticismus platonischer Färbung bekundet der Verfasser noch im Einzelnen durch Entlehnungen aus platonischen Dialogen[3].

Pseudo-Lucians Philopatris.

Nur erwähnt werden mag in dieser Reihe noch der Philopatris. Nicht ganz ohne Grund ist er, wenn auch erst spät, unter die Werke Lucians gerathen. Zwar die Anläufe zum Atticismus sind schwach[4], aber der bewusste Anschluss an Lucian in der Polemik gegen die alten Götter sowie an die Vorbilder Lucians, an Platon und die alte Komödie, ist

1) In den beiden Melankomas des Dion sind die beiden Arten des Enkomion getrennt (o. S. 107).

2) Ausdrücklich wird 12 bemerkt dass Demosthenes bei Platon Aristoteles Xenokrates und Theophrast studirte.

3) Die letzten Worte des Demosthenes (49) sind denen des Sokrates im Phaidon nachgebildet. Auf die Vorstellungen des Phaidros-Mythos führen ἀπέπτη und ὀπαδός τις δαίμων κτλ. 50. Ueber ἦ δ' ὅς s. o. S. 315, 2.

4) Über ἦ δ' ὅς s. vor. Anm.

nicht zu verkennen[1]). Im Uebrigen gehört der Dialog, der eine ausgesprochen christliche Tendenz verfolgt, nicht in den Bereich dieser Betrachtung, wenn seine Zeit auch nicht so tief, wie man in neuerer Zeit wohl gemeint hat, herabzurücken ist[2]).

Vom Strome der Zeit getragen wird der Dialog mit sammt der Rhetorik religiösen Zwecken dienstbar. In Pseudo-Lucians Charidemos (3) werden Enkomien auf Herakles und auf die Dioskuren erwähnt, das eine in Folge eines Traumes das andere zum Dank für wunderbare Rettung verfasst. Keinem war aber in dieser mystischen Sphäre so wohl als dem Rhetor Aelius Aristides, der fast seine ganze Thätigkeit auf göttliche Inspiration und Traumgesichte zurückführte. Zu den Wirkungen der letzteren zählt er auch Dialoge (διαλόγους τινάς or. 24 p. 292, 18 Jebb). Diese Angabe zu verdächtigen und für eine leere Fiction zu halten liegt kein genügender Grund vor. Dialoge zu componiren lag keineswegs ausserhalb der Neigungen und Fähigkeiten dieses Rhetors: wir sehen es noch, wie ihn die Leidenschaft der Polemik gegen Platon nicht bloss zu Apostrophen an diesen (or. 46 p. 136, 11 Jebb.), sondern bis zu förmlichen Dialogen mit ihm (or. 45 p. 35 Jebb) fortreisst[3]); während anderwärts (or. 46 p. 288 Jebb) ein gewisses Nachdenken über die Natur des Dialogs, eine Beschäftigung mit der Theorie desselben hervortritt. Aelius Aristides.

Zu den namhaftesten Rhetoren und Sophisten der späteren Zeit gehören die Philostrate. In dieser Familie scheint Die Philostrate.

1) Auch die tollen Hunde Lucians kehren wieder (o. S. 294, 1). Auf den Phaidros lassen sich die Platanen sowie die τερατώδη (3) beziehen, vielleicht auch das δαιμόνιον (22). In dem ὦ καλὲ Κριτία (1) scheint wenigstens eine sokratische Reminiscenz zu liegen wie schon Gessner bemerkt hat. Von aristophanischen Komödien sind namentlich die Spuren der Wolken und der Vögel sichtbar.

2) Wie man diesen Dialog zu einem Werk des zehnten Jahrhunderts hat machen können ist mir ebenso unbegreiflich als dass man darin eine Verhöhnung des Christenthums gesehen hat. Das Richtige hiergegen s. jetzt bei Crampe, Philopatris. Ein heidnisches Conventikel des siebenten Jahrhunders zu Constantinopel (Halle. 1894).

3) Die oben bemerkte Verdächtigung gehört zu den Behauptungen, in denen Baumgarts Buch über Aelius Aristides (S. 131 f. 134) über das Ziel hinausschiesst.

durch drei Generationen die Uebung des Dialogs, und auch hier verbunden mit einer gewissen religiösen Tendenz, erblich gewesen zu sein. An der Spitze steht wie billig der Aelteste, der Verfasser des Nero. Dieser Dialog ist ein kleines Drama, das sich ohne vermittelnde Erzählung vor unsern Augen abspielt. Die Scene stellt die Insel Gyaros dar, auf der der Philosoph Musonius in der Verbannung lebt. Derselbe ist der Mittelpunkt eines kleinen Kreises, in dessen Namen, ganz ebenso wie wir das auch in platonischen Dialogen finden, ein Einziger das Wort führt, hier Menekrates. Den Anlass zum Gespräch giebt die Durchstechung des Isthmus von Korinth, bei der Musonius hatte Sträflingsarbeit verrichten müssen. So ungünstig das Vorurtheil ist, das hierdurch gleich zu Anfang gegen den Kaiser erweckt wird, so wird es doch zurückgedrängt durch die gemeinnützigen Absichten, die jenem Unternehmen zu Grunde zu liegen scheinen. Hierüber enttäuscht nun Musonius in seinem ersten Vortrage die Hörer gründlich: nicht das gemeine Wohl hat Nero geleitet, nur die liebe Eitelkeit; er hat für nichts als seine Musik Sinn. Aber vielleicht ist er doch hierin ein Meister? In einem zweiten Vortrag zeigt Musonius, dass es dem Kaiser an aller Begabung fehlt und nur die Furcht das Publicum abhält ihn auszulachen. Blickt uns schon hieraus eine schlimmere Eigenschaft des Kaisers, seine Grausamkeit, an, so tritt derselbe vollends in das ärgste Licht durch den dritten Bericht des Philosophen, der die Ermordung des Tragöden erzählt und anhangsweise Nero als Muttermörder und Heiligthumsschänder brandmarkt. Auf drei durch Zwischenreden des Menekrates bezeichneten Stufen hat sich Nero in der Schilderung des Musonius bis zu einer tragischen Höhe der Furchtbarkeit erhoben. Der Schuld, die ihren Gipfel erreicht hat, folgt der jähe Absturz auf dem Fusse. Auch dieser ist nicht ohne Kunst vorbereitet. Bereits vorher war der Aufstand des Vindex erwähnt worden und dass auch in Rom es anfinge zu wanken (5). Jetzt wird plötzlich ein Schiff sichtbar zum Zeichen froher Botschaft bekränzt und, wie es sich dem Ufer nähert, erschallt der Jubelruf dass Nero todt sei[1]). Fast wie die Mahnung eines antiken Chors klingen

Der Dialog Nero.

1) Ich glaube einmal irgendwo gelesen zu haben als wenn es sich

die Schlussworte des Musonius, dass lautes Frohlocken sich nicht zieme beim Tode auch eines Feindes[1]).

Wie den Inhalt eine Schilderung des Kaisers bildet, so trägt das Schriftchen nach ihm den Titel »Nero« und weicht hierdurch von der alten Gewohnheit der Dialoge ab, wonach Personennamen als Titel nur dienen, wenn die Personen Theilnehmer des Gesprächs sind, erinnert dagegen an die pseudo-platonischen Minos und Hipparch (I. S. 330 f.). Auch in diesen letzteren ist der Inhalt eigentlich nicht dialogisch sondern wird es erst durch die Zuthat allgemeiner Erörterungen. Im »Nero« fehlen auch diese. Statt dessen ist aber der Inhalt so kunstvoll gegliedert, dass dadurch im Leser eine Art von dramatischer Spannung erzeugt wird, ähnlich wie in manchen Dialogen Platons. Aber während diese der Regel nach im Sande verlaufen, so wird man hier bis zuletzt in Athem gehalten, ja durch eine Art Theatercoup wird der Affekt zum Schlusse sogar aufs Höchste gesteigert: womit ich aus älteren Dialogen nur die Ausgänge der varronischen Bücher »von der Landwirthschaft«, besonders des ersten derselben, zu vergleichen wüsste (I. S. 561, 4). Auch hier darf man diese Abweichung von der platonischen Regel auf einen Einfluss der Menippea zurückführen[2]).

Einfluss der Menippea.

Einen solchen anzunehmen sind wir im Hinblick auch noch auf Anderes berechtigt. Zwar schwebt um den »Nero« der Schatten des Sokrates[3]), bestimmter jedoch werden wir durch die Hochschätzung des Musonius, also eines Stoikers kynischer Färbung, in die kynische Richtung gelenkt. Von hier aus begreifen wir leicht die weitere literarische Thätigkeit

Kynische Richtung.

am Schluss des Dialogs nur um den Sturz des Kaisers, nicht um seinen Tod handele. Deshalb weise ich ausdrücklich auf οἴχεσθαι hin, das nur den Tod bedeuten kann, so wie auf ἐπὶ γὰρ τοῖς κειμένοις, woraus, wenn man es ausser mit Aristoph. Wolk. 549 f. noch mit Vitt. Soph. II 21 (S. 123, 24 Kays.) Lobeck zu Soph. Aj. 989 und Archiloch. fr. 64 Bergk vergleicht, sich das Gleiche ergibt.

1) Wohl nach Odyss. 22, 412.

2) I. S. 442 f. 561 f. Nachgeahmt hat den Nero wiederum der einen ganz ähnlichen Schluss bietende Philopatris (o. S. 336), der auch durch seine Kaiserfreundlichkeit ein Gegenstück zu dem Dialog des Philostratos bildet.

3) Das ἀηδὲς οὕτω φροντιστήριον, wie Musonios gleich zu Anfang die Insel Gyaros nennt, erinnert an die Wolken des Aristophanes (v. Apoll. VI 6 p. 108 τὸ τῶν Γυμνῶν φροντιστήριον), welches Stück auch zu der Schlusswendung eine Parallele bot (o. S. 338, 1).

des älteren Philostratos, wie sie sich aus dem Suidas-Artikel construiren lässt. »Proteus« und Κύων ἢ Σοφιστής lauteten die Titel zweier Schriften, die vielleicht ebenfalls Dialoge waren und jedenfalls auf irgend welche Beziehung zum Kynismus deuten[1]). Ausserdem werden ihm noch Tragödien und Komödien beigelegt was ihn gleichfalls mehr als Kyniker denn als Sophisten charakterisirt[2]). Da er trotzdem ausdrücklich »Sophist« von Suidas genannt wird, so wird sich beides in ihm wohl ebenso vertragen haben wie in Dion.

Man hat in neuerer Zeit den Verfasser des »Nero« bis in die Zeit dieses Kaisers hinaufrücken wollen. Dann würde der Dialog ein Pamphlet sein bald nach dem Tode des Kaisers geschrieben, dem des Seneca auf Claudius vergleichbar (o. S. 33 f.). Doch lässt sich diese Datirung nicht aufrecht erhalten[3]). Und auch in einer späteren Zeit war zu einer Schrift wie der »Nero« genügender Anlass. Es ist ein Enkomion in dem weiteren

---

1) Diese Titel mit Bergk Fünf Abhh. S. 183,1 zu einem einzigen zu vereinigen gibt uns das vom Rhetor Menander S. 346 Sp. erwähnte ἐγκώμιον Πρωτέως τοῦ κυνὸς kein Recht. Der Titel müsste dann mindestens mit Einfügung des Artikels Πρωτεὺς ὁ κύων ἢ σοφιστὴς lauten und bliebe auch so noch sonderbar genug. Dagegen mag der Πρωτεὺς für sich allein mit jenem ἐγκώμιον identisch sein: Philostratos hatte sich dann nach Sophistenart dieses paradoxe Thema ausgesucht, dessen Behandlung eine scheinbare Widerlegung der Lucianschen Schmähschrift darstellen konnte. Ernsthaft kann das Lob jenes Proteus im Munde Philostrats kaum gemeint gewesen sein: das zeigt schon die Art wie über diesen Kyniker bei Philostrat. V. Soph. S. 71, 11 ff. Kays. gesprochen wird. Uebrigens kann der Titel Πρωτεὺς auch die mythische Figur des Namens bedeuten, zumal der Stifter der kynischen Schule περὶ Πρωτέως (Diog. L. VI 17) geschrieben hatte. So gut wie in des jüngeren Philostratos v. Apoll V 19 eine Anspielung auf den »Nero«, könnte man ebenda I 4 eine auf den »Proteus« finden. Ich möchte indessen Beides nicht vertreten (o. S. 245, 1).

2) Als Tragödiendichter unter den Sophisten nennt Welcker Gr. Tr. S. 1323 Skopelian und Niketes. Aber die Stelle bei Philostr. V. Soph. I 21, 5, auf die er sich beruft, vermag ich trotz dem, was nachher über die Γιγαντία oder Γιγαντομαχία gesagt wird, nur vom Vortrag, nicht vom Dichten der Tragödien zu verstehen.

3) Die ganze Chronologie der Philostrate geräth dadurch ins Schwanken. Das γεγονὼς ἐπὶ Νέρωνος des Suidas kommt hiergegen nicht in Betracht; es beruht wohl auf dem falschen Schluss, dass der Verfasser des »Nero« zur Zeit dieses Kaisers gelebt haben müsse.

Sinne, der auch die Tadelrede begreift, und Grund zu einer solchen konnten die Versuche einer »Rettung« jenes Kaisers geben, wovon uns Spuren schon bei Plutarch begegnet sind [1]). Der Dialog beansprucht als historisch zu gelten; wie er zu seiner Kenntniss gelangt ist, hat Philostratos in echter Dialogenmanier dadurch angedeutet dass er den Menekrates von derselben Insel Lemnos stammen lässt (6), die auch seine, des Philostratos, Heimat war.

Das Leben des Apollonios.

Mit dem Werke des Vaters hat »das Leben des Apollonios«, das den jüngeren Philostratos zum Verfasser hat, eine entschiedene Verwandtschaft. Eine ethisch-religiöse Tendenz so wie eine romanhafte Anlage, die sich beide auch im »Nero« wahrnehmen lassen, sind hier nur viel mehr ausgebildet und an die Oberfläche getreten. Beide Schriften sind eine rhetorische Ueberarbeitung von Memoiren [2]); beide führen den Leser annähernd in dieselbe Zeit; mit Domitian contrastirt Apollonios ebenso wie mit Nero Musonius. Dabei ist in dem Werke des Sohnes der Pythagoreismus keineswegs so überwiegend, dass nicht auch der Kynismus des Vaters darin noch zu einem gewissen Rechte käme [3]). Vor Allem macht sich ein starkes sokratisches Element geltend [4]) und führt nicht bloss dazu dass Apollonios gern seine Lagen und Handlungen mit denen des Sokrates vergleicht sondern ist auch die Ursache gewesen dass zahllose Gespräche die ganze Erzählung durchziehen, darunter auch solche der sokratischen Art [5]).

---

1) O. S. 217, 1. Bergk Fünf Abhh. S. 183 sieht in dem Dialog eine Nachahmung Lucians. Mit der satirischen Tendenz lässt sich dies aber nicht begründen, da eine solche in unserem Dialog nicht wahrzunehmen ist. Dagegen ereifert sich Lucian gern über die Tyrannen; das mag die Ursache geworden sein dass man den herrenlosen Dialog ihm zuschrieb.

2) O. S. 245, 1. Zeller V 2³ S. 150, 3. Rohde Gr. R. 439, 2.

3) Ueber Erwähnungen des Musonius o. S. 245, 1. Der Kyniker Demetrios ist ein Schüler und Verehrer des Apollonios IV 25 p. 75. Vgl. noch über die äthiopischen Gymneten Zeller V 2 S. 153 Anm.

4) Selbst der im Centrum der Welt- und Lebensanschauung des Apollonios stehende Sonnencult (Zeller a. a. O. S. 154 f. Rohde a. a. O. S. 439) hat neben anderen Ursachen doch ein Vorbild auch in dem Gleichniss der platonischen Republik und in dem Gebet, das im Symposion Sokrates an die aufgehende Sonne richtet. Vgl. auch o. S. 258.

5) Z. B. II c. 22. Einen Unterschied zwischen den Gesprächen des

Im Leben des Apollonios wird erzählt (IV 11 p. 148 = S. 131, 5 ff. Kays.) dass er »voll der Kunde des Alterthums« in der Troas die Gräber der gefallenen Achäer aufsuchte und nächtlicher Weile mit Achill in Verkehr trat. Aus solchen

Heroikos. Erzählungen und Vorstellungen erwuchs der Heroikos des dritten Philistratos, ein ländliches Idyll wie der Euboikos des Dion, nur nicht wie dieses mit moralischer sondern mit religiöser Stimmung und Lehre durchtränkt. Ein phoinikischer Kaufmann, der auf der thrakischen Chersonnes gelandet ist, trifft auf offenem Lande in der Umgegend von Elaius mit einem dortigen Winzer zusammen. Die Scenerie wird wiederholt und breit geschildert mit Farben, die zum Theil dem Liebling der Rhetoren, Platons Phaidros entlehnt sind. Das Grabmal des Protesilaos ist sichtbar der nach dem Tode ein hilfreicher Heros der Menschen ist, ihnen erscheint und mit ihnen redet. So wendet sich ihm das Gespräch zu und der Winzer muss berichten was er von ihm gehört hat, über die Natur der Heroen, insbesondere über das Aeussere der vor Troja kämpfenden Helden. In diesen Schilderungen, die den Haupttheil des Dialogs bilden, verräth sich der Verfasser der »Bilder«. Der Dialog schliesst schablonenhaft und mechanisch weil es Abend wird (o. S. 49, 4); die Hoffnungen auf Mittheilungen über die Unterwelt, die zum Schluss erweckt werden, gehören zu den trüglichen, mit denen häufig am Ende der Dialoge, schon der platonischen, das Gefühl des Endes im Leser abgeschwächt werden soll. Sehr eng hängt die literarische Thätigkeit der drei Philostrate zusammen. Der Heroikos des dritten weist nicht bloss auf das Leben des Apollonios zurück sondern ist auch mit dem »Nero« des Grossvaters verbunden: denn der Lemnier Menekrates, der dort redet, ist doch offenbar mit dem Menekrates identisch, der auch im Heroikos (p. 289 = S. 139, 13 Kays.) in Beziehung zu Lemnos gesetzt ist. Auch die Philosophie blickt bei ihm durch: der Winzer hat sie in der Stadt studirt und treibt sie noch weiter unter Mithilfe des philosophischen Heros Protesilaos, zu dem er in ähnlichem Verhältniss steht wie Aristides zu seinem Asklepios[1]).

Apollonios und denen des Sokrates bezeichnet Philostratos IV 2 Anfg.; eingehender und bestimmter, aber ohne Sokrates zu nennen, I 18.

1) P. 284 = S. 130, 16 K. p. 285 = S. 132, 23 ff. p. 287 = S. 136, 16 f.

Dialoge bei den Historikern.

So weit der Einfluss der Rhetorik reicht, so weit erstreckt sich auch das Gebiet des von ihr gepflegten Dialogs. Daher finden wir ihn auch jetzt wieder bei den Historikern, bei denen er uns schon früher begegnet ist[1]). Bei **Cassius Dio** treten uns zwei grössere Dialoge entgegen, der consolatorische zwischen Cicero und Philiskos (38, 18 ff.) und ein anderer, der zwischen Augustus und Livia (55, 14 ff.). In wie weit Cassius hier selbständig gearbeitet, in wie weit er es aus älteren Quellen geschöpft hat; ob seine Dialoge historisch oder nur typisch sind, ist nicht mehr mit Sicherheit auszumachen. Im Allgemeinen mag Cassius auch hier das Vorbild des Thukydides vorgeschwebt haben[2]) neben den rhetorischen Vorschriften. Nur diesen letzteren und einem Bestreben einer sonst zu langweiligen Darstellung durch äussere Reize etwas aufzuhelfen scheint aber **Vopiscus** gefolgt zu sein, wenn er seinen Kaiserbiographien als Einleitung ein Gespräch vorausschickte, das er »am 25sten März 304 während einer Festfeier mit dem Stadtpräfckten Junius Tiberianus in dessen Kutsche geführt hat[3]).«

(Cassius Dio.) (Vopiscus.)

Das Ende der Menippea.

Neben dem rhetorisirenden Dialog ging bei Lucian der menippeische einher. Auch in dieser Richtung hat die Folgezeit noch weiter gearbeitet, aber immer schwächer werdend und so dass die Form schliesslich zu einer äusseren Dekoration herabsank. Es ist ein eigenthümliches Zusammentreffen dass die Menippea, die so oft den Gegnern des alten Glaubens als Waffe gedient hatte, zwei Jahrhunderte nach Lucian in die Literatur wieder eingeführt wurde durch denselben Kaiser **Julian**, der als Erneuerer der antiken Religion und ihres Cultus eine der tragischsten Gestalten in der Weltgeschichte ist. Zu dialogischen Versuchen konnte er von rhetorischer

(Julian.)

1) D. h. bei den griechischen: über Herodot und Thukydides s. I S. 38 ff. Dagegen über Livius s. II S. 23 f.; und dasselbe was von diesem gilt auch von Tacitus.

2) Von den Philosophen (Albinos Introd. c. 2) wurde Thukydides als Vorbild für Dialoge verpönt.

3) Th. Mommsen, Herm. 25, 257. Auch den Ἱστορίαι des Theophylaktos Simokattes geht ein Dialog zwischen Geschichte und Philosophie voraus.

Seite her geführt werden[1]. Die menippische Färbung kam theils von seinen satirischen Naturell theils von der Hinneigung zu einem reineren Kynismus, die sich mit der Verachtung des gefälschten seiner Zeitgenossen bei ihm ebenso verband wie bei Lucian[2]. Kynische Stimmung und Laune mögen ihm den dialogisirten Mythos der siebenten Rede[3], die Invective des Misopogon mit ihrem lebhaften Diatribenstil und den Selbstgesprächen, mit ihren Homercitaten[4], vielleicht auch die verlorenen Kronia[5] eingegeben haben.

Cäsares. Am hellsten leuchten sie in den erhaltenen Cäsares auf. Der Götterbote hat Julian erzählt, wie es bei der Saturnalienfeier im Himmel zugegangen ist: auch die Herrscher, die Könige und Kaiser der Vergangenheit, finden sich ein erhalten aber nur theilweise Zutritt und unter den Zugelassenen findet nach dem Mahle auf Befehl des Zeus Preisbewerbung statt. Der eine wie der andere Vorgang führt zu einer Revue über die Erdengrössen, die in äusserst charakteristischer Weise ihre Sache selber führen und zu boshaften Bemerkungen namentlich Silens Anlass geben. Dem letzteren, den schon Frühere zum Träger höherer Weisheit erhoben hatten[6], hat seine Aehnlichkeit mit Sokrates (p. 314 D) zur Rolle des Menschenprüfers verholfen, wobei

1) Wäre Libanios Epist. ad Aphem. I 64 (Westermann Griech. Bereds. 342) echt, so könnte man an das Vorbild insbesondere dieses Rhetors denken, der jenem Brief zu Folge einen Dialog in Nachahmung des platonischen Gorgias geschrieben hatte. Indess der Brief ist unecht, wie mich Rich. Förster, Francesco Zambeccari und die Briefe des Libanios S. 153 belehrt.

2) Or. VI u. VII. Mit diesem Kynismus, was man nicht zu beachten pflegt, war es ihm so Ernst, dass er auch seine Frömmigkeit und Verehrung der alten Religion damit in Einklang zu setzen suchte: ängstlich bemüht er sich nachzuweisen (or. VII p. 213 A ff. 238 A ff.) dass die alten echten Kyniker, wie Krates und Diogenes, keine Gottesverächter waren.

3) p. 227 C ff. Beiläufig, aus derselben Rede p. 234 D scheint zu folgen dass auch der Kyniker Herakleios einen mythischen Dialog, Gespräche zwischen Zeus und Pan verfasst und dabei, echt kynisch (I S. 121, 1), unter der mythologischen Hülle Personen der Wirklichkeit, sich selber und Julian gemeint hatte.

4) So dass er selbst sie als ein Gemisch von Vers und Prosa, ᾆσμα πεζῇ λέξει πεποιημένον, bezeichnen kann p. 338 A.

5) Or. 4 p. 157 C. vgl. auch o. S. 325 f.

6) Gibbon History IV ch. 24 S. 117, 3 (Leipzig 1821) hat schon auf Virgil Ecl. VI verwiesen. Auch an Aristoteles konnte erinnert werden (fr. 40 Akad. Ausg. p. 1481 b 3).

er weder das sokratische Gespräch noch die sokratische Ironie vergisst, die er aber in der Hauptsache nach dem Vorbilde der Lucianschen Kyniker, namentlich Menipps durchführt[1]). Auch die alte Synkrisis zwischen Alexander und Diogenes erscheint hier von Neuem, nur in leichter Verhüllung, und wird auf kynische Weise entschieden: nicht Alexander, nicht Cäsar erhalten bei der Bewerbung um den Ruhm des besten Herrschers den Preis sondern der Philosophenkaiser Marc Aurel[2]). Damit war zugleich ein Regierungsprogramm ausgesprochen, dessen Absicht auch zum Schluss in der grimmigen Verhöhnung Jesu und in dem offnen Bekenntniss zur Mithrasreligion durchschimmert und das um so schwerer wiegt als es nicht wie in Senecas Apocolocyntosis aus dem Munde des ersten Ministers sondern des jugendlichen Regenten selber kommt. Wie in Senecas Schrift ist auch in den »Cäsares« Julians die Menippea auf das politische Gebiet verpflanzt (o. S. 333, 1). Da hierzu noch, für den Neuplatoniker Julian characteristisch, der platonische Anstrich kommt[3]), so fehlt es auch diesem Dialog nicht an dem persönlich individuellen Leben, das sich auch bei Lucian unter allegorisch-mythologischer Verkleidung so kräftig regte[4]).

Während bei Julian neben den lebendig characterisirten historischen Gestalten die allegorischen Schattenwesen der Göttinnen des Rechts (Dike) und des Glücks (Tyche), die Personificationen der Ueppigkeit (Tryphe) und der Schwelgerei (Asotia) im Hintergrunde bleiben[5]), sind sie dagegen in einer nur wenig späteren Menippea desto mehr hervorgezogen worden so dass sie die ganze Scene füllen. Dies ist in der »Hochzeit

1) Vgl. auch or. VI p. 187 A. Im Wesentlichen das Richtige schon bei Spanheim zur französ. Uebers. S. XXIX.

2) Derselbe wird also hier nach der gleichen Norm beurtheilt, nach der auch er Diogenes über Alexander und Cäsar gestellt hatte (o. S. 259,2).

3) Beziehungen zum Symposion und zum Protagoras hat schon Spanheim angemerkt. Auch das Liebespaar Seilenos und Dionysos (p. 308 C) gehört dahin. Der Vorgang Platons muss es entschuldigen dass er überhaupt einen Mythos erzählt (p. 306 C).

4) Insofern hat Gibbon Recht wenn er a. a. O. S. 116, 2 gegen Spanheim bemerkt: But the Caesars of Julian are of such an original cast, that the critic is perplexed to which class he should ascribe them.

5) p. 313 B. 329 A. 330 A. 336 A.

Hochzeit der Philologie und des Mercur von Martianus Capella.

der Philologie und des Mercur« von Martianus Capella geschehen. Auch hier ist der Inhalt wie bei Julian ein Märchen (μῦθος, fabella) und zwar ein solches das nicht einmal fingirt ein historischer Vorgang zu sein; Julian erzählt es einem ungenannten Freunde, Martianus — echt römisch (I. S. 429, 4) — seinem Sohne; der Gewährsmann des Einen ist Hermes, der Andere hat was er wieder erzählt von der personifizirten Satura vernommen. Auch hier eine Götterversammlung und auch hier ist wieder Silen der Spassmacher, bei Martianus freilich ein unfreiwilliger[1]). Endlich wird auch diese Götterversammlung wie die Juliansche und auch die Luciansche vor die Frage gestellt wie es mit der Aufnahme neuer Götter gehalten werden soll (1 § 94). In allem diesem dürfen wir Menippeisches Gemeingut erkennen, wozu auch die zwischen Vers und Prosa schwankende Form gehört[2]). Eigenthümlich ist Martianus nur der ungeheuere Umfang, zu dem die Menippea unter seinen Händen angeschwollen ist. Sie verhält sich in Folge dessen zur gewöhnlichen Menippea wie der Riesenbau der platonischen Republik zu dem normalen sokratischen Dialog; beidemal muss eine leichte, fast spielende Form der Literatur sich einem gewichtigen systematischen Inhalt bequemen. Nur mit dem Unterschiede dass was dort in der Consequenz einer philosophischen Entwicklung lag, hier die Folge eines immer weiter drängenden Nachahmungstriebes war, der den gelehrten Systematiker Varro mit Varro dem Verfasser der Menippeen in einem Werk vereinigen wollte[3]).

1) VIII Anfg. und §. 805.

2) Wenn die Philologia II 135 f. erst vermittelst eines Brechmittels die Literatur ausspeien muss bevor sie in den Himmel eingehen kann, so erinnert dies ebenfalls an Lucian (o. S. 298, 1).

3) Nur nebenbei mag eine Kleinigkeit bemerkt werden, die auf eine Nachahmung Ciceros auch in der Form deuten könnte. Mit »nuper« bezieht sich die Rhetorica V 475 auf den Vortrag der Dialectica im IV. Buch. An sich ist dieser Gebrauch des Zeit-Adverbiums gewiss nicht berechtigt. Einen ähnlichen Gebrauch von Zeitadverbien, wo es sich nicht um einen Unterschied der Zeiten, sondern der Bücher eines Werkes handelt, haben wir aber auch bei Cicero beobachtet (I. S. 529,3). Martians Nachahmung wäre in diesem Falle allerdings eine gedankenlose: denn bei Cicero hatte die Sache ihren guten Grund, der mit der Entstehung seiner Schrift de natura deorum zusammenhing. Auf diese Schrift bezieht sich übrigens ausdrücklich Martian in dem gleichen fünften Buche 512.

Sogar Martianus hat noch Nachahmer gefunden, darunter den Christen **Fulgentius**, dessen »Mythologiae« wie die »Virgiliana Continentia« dialogische Form zeigen. In dem letzteren Werk erscheint Virgil dem Verfasser um ihn auf seinen Wunsch das tiefere Verständniss seiner Dichtung zu eröffnen. Aber während hier die Menippea sich nur in dem Wechsel von Prosa und Versen kundgiebt, ist sie in dem andern grösseren Werk noch durch das Auftreten der Satira angedeutet. Diese so wie die Kalliope mit Philosophia und Urania erscheinen dem Verfasser. Der Dialog ist aber nur auf den Anfang beschränkt; er zerrinnt dem Verfasser unter den Händen [1]). Fulgentius.

Dieses klägliche Machwerk ist doch merkwürdig dadurch, dass die Menippea in ihm anfängt ein ernsthaftes Gesicht zu machen. Insofern kann es uns als Uebergang dienen zu des **Boëthius »Trost der Philosophie«**. Hier ist nun vollends in eine ursprünglich komischer Wirkung dienende Form heiliger Ernst eingezogen. Wie bei Lucian, wie bei Martian (I 96) und noch eben bei Fulgentius erscheint auch hier die Philosophia [2]), aber ihr erstes Geschäft ist dass sie die Musen der Dichtung verjagt. Witz und Satire sind verpönt, wenn auch die buntscheckige Form der Menippea [3]) geblieben ist. Die »intima philosophia« (I. S. 451, 5) nimmt dafür desto mehr Raum ein [4]) und führt noch einmal Proben und Anläufe des Boëthius »Trost der Philosophie«.

1) Die letzte Spur ist in den Worten I 2: (Calliope spricht) Itaque quid sibi de hoc Philosophia sentiat, audiamus. Tum illa: Saturnus etc. Vgl. Ebert, Literatur des Mittelalters I 455.

2) Sie würde hiernach mit zu den Resten der Menippea gehören. Usener Gott. Gel. Anz. 1892 S. 387 scheint sie aus Ciceros Hortensius ableiten zu wollen. Das Hortensiusfragment aber, wenn es nicht doch auf die generelle Tugend geht, würde besser als auf die Philosophia auf die Sapientia bezogen werden (personifizirt bei Cicero Philipp. XIII 6). Vgl. Ἐπιστήμη mit den Tugenden in Kebes »Gemälde« 20. Die Philosophia wird überdies redend eingeführt auch von Epiktet Diss. I 15, 4. — Die Fortuna spricht II 2. Allegorische Personen auch in Krantors Consolatio.

3) Dass Boethius die Satirenform, speciell wie er sie bei Martian fand, nachahmen wollte, bemerkt ausdrücklich die Vita bei Peiper S. XXXI u. XXXIII. Vgl. auch I. S. 442, 1.

4) Platon, Aristoteles, die Stoiker machen sich geltend: vgl. auch hierzu I. S. 451 f. Daneben werden auch Themata erörtert, die Lieblingsgegenstände gerade kynisirender Philosophen und Schriftsteller waren: wie man der Fortuna begegnen soll, was von der ungerechten Weltregierung

sokratischen Dialogs herbei, in denen die Philosophie selber es ist welche die Katechese mit Boëthius anstellt[1]. — Ausserdem hat sich Boëthius noch in zwei Dialogen versucht, die sich erklärend und kritisirend an Victorinus' Uebersetzungvon Porphyrios' Isagoge anschliessen (s. u.); als dialogische Studien darf man vielleicht seine Uebersetzungen platonischer Dialoge bezeichnen (Zeller V 2[3] S. 859, 5. Vgl. noch I S. 458. II S. 107).

Dialoge in Versen.

Schon früher ist uns in Zeiten des Verfalls neben der Menippea der Dialog in Versen begegnet (I. S. 398 ff.): in den späteren Jahrhunderten der Kaiserzeit ist diese spielende Art des Dialogs durch das orphische »Steingedicht« (Λιθικά) repräsentirt, dessen wesentlicher Inhalt in ein Gespräch des Verfassers mit Theiodamas gebracht ist; daneben wohl auch durch die Unterhaltungen zwischen Euripides und Menander, zwischen Sokrates und Epikur, in denen eine an die alte Komödie erinnernde und schon von Hieronymus gerügte Gleichgiltigkeit gegen alle Chronologie hervortritt[2].

Die Λιθικά des Orpheus.

Enger ist die Verwandtschaft, welche ursprünglich wenigstens die Menippea mit dem Symposion verknüpft insofern als beide dem ernst-komischen Genre der Literatur angehören sollen (I. S. 365, 1). Kaum ist die Tradition einer andern dialogischen Form so zähe festgehalten worden und stellt eine

---

zu halten ist, wie neben dem nothwendigen Schicksal ein freier Wille bestehen kann.

1) I 6. III 3. 9. 10. 11. 12. IV 4. 7. VI.

2) Hieronymus Epist. 52 (ad Nepotianum) 8: M. Tullius — — in oratione pro Q. Gallio, quid de favore vulgi et de imperitis contionatoribus loquatur, attende, ne his fraudibus ludaris. Loquor enim quae sum ipse nuper expertus. Unus quidam poeta nominatus, homo perliteratus, cujus sunt illa colloquia poetarum ac philosophorum, cum facit Euripidem et Menandrum inter se et alio loco Socratem atque Epicurum disserentes, quorum aetates non annis sed saeculis scimus esse disjunctas, quantos is plausus et clamores movet! Multos enim condiscipulos habet in theatro, qui simul literas non didicerunt. Mir scheint hier kein Citat aus Cicero vorzuliegen, das unmöglich mit »loquor enim« eingeführt werden konnte. Trotzdem war dies die Meinung von Hartung Eurip. rest. II 576 und von Meineke Men. et. Philem. S. XXXIII, 2. zu der auch Orelli fragmm. Cic. ed. II zu neigen scheint.

so continuirliche Reihe dar als diejenige der Symposien[1]. Nicht bloss weil diese Form eine der bequemsten war und sich am leichtesten variiren liess[2]) sondern auch weil die fortdauernden halbgelehrten Symposien der Wirklichkeit immer wieder einen neuen Ausdruck in der Literatur forderten. Nach dem klassischen Vorgang der alten Philosophen hatten sich auf diesem Gebiete namentlich die Grammatiker und Rhetoren eingenistet. An Plutarch und Lucian reihen sich Apulejus und Herodian. Symposien.

Apulejus hat zwar Platons Phaidon übersetzt, ist aber zu eigenen Dialogen wohl nicht als Platoniker sondern als ein mit den verschiedensten Formen spielender Rhetor gekommen[3]). Er selbst gedenkt im Allgemeinen seiner Dialoge (flor. 9, 37), insbesondere eines einleitenden griechisch-lateinischen, der einem ebenfalls zwiesprachigen Aesculap-Hymnus vorgesetzt war[4]). Ueber seine Quaestiones Convivales wissen wir nichts Näheres[5]). Apulejus.

1) Doch kommt dabei in Betracht, dass zeitweise in der Fortführung dieses Literaturzweiges die Römer für die Griechen eingetreten sind: s. I. S. 138.

2) Erasmus Colloqu. I unterscheidet convivium profanum, religiosum und poeticum. Für alle drei Arten und für noch mehr bietet die antike Literatur Beispiele.

3) Charakteristisch ist seine eigene Aeusserung flor. 20, 98: Canit Empedocles carmina, Plato dialogos, Socrates hymnos, Epicharmus modos (comoedias?), Xenophon historias, Xenophanes (für Xenocrates) satiras: Apulejus vester haec omnia pari studio colit, majore scilicet voluntate quam facultate.

4) fl. 18, 91. Als Gesprächspersonen bezeichnet er Sabidius Severus und Julius Persius, beide in Carthago angesehen und mit dem Verfasser befreundet. Nach einer Schilderung beider fährt Apulejus fort: Eorum ego sermonem ratus et vobis auditu gratissimum et mihi compositu congruentem et dedicatu religiosum; in principio libri facio quendam ex his qui mihi Athenis condidicere, percontari a Persio Graece, quae ego pridie in templo Aesculapii disseruerim; paulatimque illis Severum adiungo. Cui interim Romanae linguae partes dedi; nam et Persius, quamvis et ipse optime Latine possit, tamen hodie nobis ac vobis atticissabit. Von Apulejus war also wenigstens die Rede im Dialog, wenn er auch selber darin nicht zu Worte kam. Einzig steht der Dialog in der bekannten Dialog-Literatur da wegen seiner Zwiesprachigkeit, mit der die griechischen Brocken in den Varronischen und Lucilschen Satiren oder bei Boëthius nicht zu vergleichen sind. Die Aelteren haben so etwas, auch wo ein Anlass war, nicht gewagt (s. I. S. 542 II S. 171).

5) Bosscha de scriptis Apuleji S. 515 f. Brandt Berr. d. Wien. Akad. philos. histor. Cl. 125, 130.

Herodian. Etwas mehr lässt sich über das Symposion des Grammatikers Herodian sagen. Die kleinen Streitigkeiten der Grammatiker waren schon früher an den Symposien ausgetragen oder vielmehr im Gang erhalten worden [1]), und zwar so oft dass dadurch der Charakter der Wissenschaft nicht zu deren Vortheil bestimmt wurde [2]). Daneben hatten die Kämpfe der Schulen wohl auch in Dialogen anderer Art ihren Ausdruck gefunden: Zenodot von Mallos hatte einen Dialog verfasst, in dem er selber redend auftrat und die durch Naukrates vertretenen Aristarcheer widerlegte [3]). Fragen der Grammatik im weitesten Sinne dieses Wortes sind immer und immer wieder dialogisch, ja sogar dramatisch behandelt worden, von Kallias und Platon bis zu Planudes' und Klopstocks grammatischen Gesprächen und zum »Papierreisenden« von David Friedrich Strauss [4]). Um so mehr war auf dialogische Compositionen zu hoffen, wo die Grammatik so im philosophischen Geiste und mit dialektischer Schärfe behandelt wurde wie von Apollonios Dyskolos. Die dialogische Materie ist denn auch in seinen Schriften überall angehäuft; nur der künstlerische Gottesfunken hat gefehlt: sie sind ein Gewirr von Einwürfen und Antworten, die alle Unbequemlichkeiten des Dialogs an sich tragen ohne den Reiz [5]). Der Legende nach wäre sein Sohn Herodian mit

1) Vgl. hierzu I. S. 420, 3. 138, 1 u. 2. 224, 3.

2) Dies hat gut bemerkt Steinthal Gesch. der Sprachwiss. S. 70: »Bei den Unterhaltungen der Gelehrten des alexandrinischen Museums während der Tafel oder auf Spaziergängen kam es darauf an, durch Gelehrsamkeit und Scharfsinn zu glänzen, indem man sowohl Fragen, ζητήματα, aufwarf, als auch die Lösungen, λύσεις, gab. Hierbei konnte gelegentlich Beachtenswerthes zu Tage gefördert werden; meist aber wandelte sich die Gelehrsamkeit in Thorheit, der Scharfsinn in Spitzfindigkeit. — — — Man unterschied wohl im Allgemeinen zwischen Scherz und Ernst; oft aber mischte sich beides ununterscheidbar, und der Scherz war Ernst«. Der den Symposien eigene Charakter des σπουδογέλοιον druckte sich eben in der mit Vorliebe an ihnen behandelten Wissenschaft ab. Vgl. noch ebenda S. 711 Anm.

3) Ed. Hiller Quaestt. Herod. S. 58. Susemihl Alex. Lit. II S. 14,81.

4) Vgl. auch Egger, Apollon. Dysc. S. 56 f., der freilich der Meinung ist, dass die dialogische Form sich für die Behandlung wissenschaftlicher Gegenstände und insbesondere solcher aus dem Bereiche der Grammatik nicht eigne.

5) Egger, Apollon. Dysc. S. 182. Beispiele zu geben ist unnöthig;

ihm in häuslichem Zwist gewesen, und auch in der Wissenschaft waren beide keineswegs einer Meinung. Dass es aber darüber zu so scharfen Auseinandersetzungen gekommen wäre wie uns spätere Berichte wollen glauben machen und dass diese Auseinandersetzungen gar von Herodian dialogisch gestaltet und fixirt worden seien, dagegen spricht Alles; es werden solche Dialoge wie die, aus denen uns Fragmente mitgetheilt werden, sich wohl nur in den Köpfen byzantinischer Grammatiker abgespielt haben[1]. Doch war auch Herodian von seiner Seite her zum Dialogiker disponirt. Vom Vater hatte er den philosophischen Zug, wenn er auch damit nicht prunkte[2]: das Für und Wider in wissenschaftlichen Fragen erörterte er so sorgfältig, dass dieses akademisch-peripatetische »in utramque partem disputare« die späteren Excerptoren öfter in die Irre geführt hat[3]. Wenn ferner die dialogische Darstellung der Ausdruck für einen gewissen Trieb nach sinnlicher Vergegenwärtigung ist, so fehlt auch dieser bei Herodian nicht, insofern sich derselbe in der Neigung zum Gebrauch von Gleichnissen verräth, die unserem Grammatiker mit den grossen Dialogikern der alten Zeit, mit Sokrates und Platon, gemeinsam ist[4]. Endlich so dürftig seine Fragmente sind wenn man sie nicht bloss auf ihren Inhalt sondern auch auf die Form ansieht, so vernehmen wir doch noch aus einigen den Ton lebendiger Rede, als wenn er sich an einen gegenwärtigen Hörer wendete oder mit dem Leser Zwiesprache hielte[5].

So war Herodian vom Vater her und durch seine eigene Natur auf dem Wege zum Dialog und ist diesen Weg zu Ende gegangen im Symposion[6]. Von anderen Dialogen Symposion.

---

sie bieten sich jedem Leser ohne Weiteres dar. Nur De Coniunct. S. 479, 3 Bekk. mag angeführt werden, weil hier noch die Aufzeichnungen des Apollonios sich als ein Niederschlag mundlicher Discussionen darstellen; τοὺς συνεχέστερον ἡμῖν ἐν ταῖς σχολικαῖς συγγυμνασίαις συνιόντας οὐκ ἔπειθε.

1) Lentz präf. S. VIII u. (gegen Egger) Hiller a. a. O. S. 58 f.

2) Lentz S. CXXVI.

3) Lentz S. XXIII. LXIII. LXIV. CXXVII.

4) Lentz S. CXXVI.

5) Lentz S. CXXVI.

6) Die Fragmente bei Lentz II 2 S. 904 f.

erfahren wir nichts und auch über das Symposion lässt sich nicht einmal sagen ob die Erörterung sich auf Gegenstände der Symposien und deren Namen einschränkte oder ob sie weiter ausgriff[1]). Unbekannt sind uns auch die Personen[2]); für die Bestimmung der Scene glaubte man einen Anhalt zu haben, wonach man sie in Puteoli suchen müsste[3]), aber der Anhalt ist unsicher und die Notiz, die ihn zu geben schien, bezieht sich zunächst — und es ist kein genügender Grund von dieser Auffassung abzugehen[4]) — auf den Ort an dem das Symposion geschrieben ist. Auf die eine oder andere Weise stand sonach dieser Dialog in Beziehung zu jenen

Villendialoge. Gegenden, in denen von Alters her zahlreiche Villendialoge entstanden sind (I S. 430 f), und wir können zu des Verfassers Ehre nur wünschen dass auch dieses Werk einer anscheinend so trockenen Disciplin einen belebenden Anhauch jener glücklichen Natur empfangen habe.

Den Sinn der Römer für Kolossalität, den Trieb der

Athenaios. Kaiserzeit zum Grossen und Ungeheuren stellt uns Athenaios in seinem Gastmahl dar, der in dieser Hinsicht alle seine Vorgänger in der Symposien-Literatur übertrifft[5]). Nach den Zeiten des Commodus[6]) findet sich bei dem reichen und vornehmen Römer Larensis[7]), einem Nachkommen Varros, eine sehr bunte Gesellschaft zusammen, Griechen und Römer, Menschen

1) Ueber den Unterschied von συμποτικά u. συμποσιακά s. Plutarch Quaestt. Conv. II prooem. 629 C ff. Dass gerade Didymos' Symposiaka das Vorbild waren, lässt sich nicht beweisen.

2) Dagegen, dass Apollonios und Herodian darin mit einander redeten, wie Egger vermuthet hatte, s. Hiller a. a. O. S. 58 f.

3) Hiller a. a. O. S. 58.

4) S. auch Lentz S. VIII f.

5) Vgl. was S. 346 über Martianus Capella bemerkt wurde.

6) Die genauere Zeitbestimmung, die auf der Verwechselung des Grammatikers Ulpian mit dem berühmten Juristen beruht, sollte endlich aufgegeben werden: Rudolph im Philol. Suppl. VI 1 (1892) S. 114 ff. Nach der Zeit des Commodus wegen XII 537 F.

7) Ueber dessen Persönlichkeit s. Dessau Herm. 25, 156 R. Damit ist der Vermuthung Rudolphs (a. a. O. 114. Commentt. Fleckeis. 213 ff.), Larensis sei ein fingirter Name und darunter der berühmte Herodes Atticus versteckt, der Boden entzogen.

sehr verschiedenen Berufs Philosophen Grammatiker Rhetoren Juristen Aerzte Dichter Musiker, überhaupt die kundigsten Vertreter jeder Art von Bildung[1]), nach denen das ganze Werk den Titel »Die Tischgelehrten« (Δειπνοσοφισταί)[2]) erhalten konnte. Ein ganzes Heer von Gästen ist beisammen[3]); auch hierin übertrifft Athenaios alles bisher Dagewesene, dass während die von ihm selbst erwähnte Vorschrift[4]) nur fünf Theilnehmer des Symposions duldete und Platons angebliches Vorbild nicht über achtundzwanzig hinausging[5]), er dagegen eine Menge zusammenführte so zahlreich wie der Sand am Meere[6]). Die gleiche Steigerung ins Ungeheuere und Unerhörte bemerken wir auch darin dass er an einem einzigen Gastmahl nicht genug hat sondern die Gäste sich wiederholt bei Larensis versammeln lässt[7]), wobei für die Erzählung eine solche Auswahl getroffen wird dass die Berichte einander ergänzen und die Gesammtdarstellung eines Muster-Gastmahls ergeben[8]); ja um auch diese Darstellung noch zu erweitern schaltet Athenaios noch zwei andere Symposien ein, er selber erzählt von

1) Οἱ κατὰ πᾶσαν παιδείαν ἐμπειρότατοι I p. 1 A.

2) Der damals aufgekommene Name (I 2 A) bezeichnet doch wohl diejenigen, welche ihre Weisheit beim Mahle leuchten lassen. In der Wortbildung kann man ἰατροσοφιστής (= ἰατροτέχνης Aristoph. Wolk. 331) vergleichen. Im Uebrigen glaube ich noch immer, dass σοφιστής der Name für den ist, der ein Mehr von Kunst und Wissen zur Schau trägt und dass sich hieraus die verschiedenen Bedeutungen des Wortes im Guten und Bösen ableiten lassen, auch in meiner Auffassung der epikureischen Sophisten bin ich unverbesserlich. Jedenfalls haben die neusten Erörterungen Brandstätters Leipz. Studd. XV S. 131 ff. (bes. S. 214, 1) mich nicht bekehrt. — Zu der Verbreitung der Sophistik, des Namens und des Wesens, über die verschiedensten Gebiete bietet die des Kynismus eine Parallele und ein Gegenstück (s. I S. 388 f.).

3) So versteht Schweigh. richtig den κατάλογος στρατιωτικός I p. 1 F.

4) I 4E u. dazu Schweigh.

5) A. a. O. Auch mit Varros Symposien-Theorie steht dies nicht im Einklang: I S. 45.

6) Ψαμμακόσιοι XV 671 A vgl. Varro Satt. Men. fr. inc. X Büch.

7) Nur eins dieser Gastmahle scheint am Parilienfest stattgefunden zu haben: VIII 361 E f.

8) XV 665 A. Vgl. auch was Casaubonus bei Schweigh. XIII S. 1 über die Dreitheilung des Ganzen bemerkt. — Es sind die alten Quaestiones Convivales, nur diesmal in eine mehr abgerundete und in sich abgeschlossene Form gebracht.

sich aus das Symposion des Hippolochos (IV p. 128 A ff.) und einer der bei Larensis Anwesenden, Kynulkos, muss über das des Parmeniskos berichten (VI 156 A ff.). Als derselbe zeigt sich Athenaios auch in der Einrahmung seines Gastmahls, die nach platonischem Muster abermals ein Gespräch ist und zwar zwischen Athenaios und Timokrates[1]: denn auch hier genügt es ihm nicht an Einem Gespräch sondern wiederholt wird es abgebrochen und dann von neuem aufgenommen und zieht sich so ebenfalls durch mehrere Tage hindurch[2].

Schillert in den verschiedensten Farben.

Alle Einfachheit ist ihm zuwider. Daher schillert sein Gastmahl in den verschiedensten Farben. In zahlreichen Spuren tritt uns die Nachahmung Platons entgegen[3]. Grell sticht hiervon Anderes ab, worin sich der Einfluss Menipps und der Kyniker zeigt[4]. Dann macht er wieder seinem Groll gegen

---

1) Denn dass es ein Gespräch mit Timokrates ist und nicht eine Zuschrift an diesen, zeigt ganz deutlich III 128 E. Wenn er trotzdem, während er im Gespräch mit Timokrates zu sein vorgibt, seine Reden als Bücher (βίβλος III 127 D) und Schriften (συγγράμματα VIII 365 E) bezeichnet, so ist dies dieselbe Confusion, die wir schon früher in andern Dialogen beobachtet haben (I S. 478, 2 vgl. auch den Dialog eines Unbekannten Hermippus sive de astrologia wo S. 1 u. S. 3 ed. Bloch das Versprechen Hermipps ein Buch über Astrologie zu verfassen durch den folgenden Vortrag desselben Hermipp als erfüllt angesehen wird und erst am Schluss S. 62 das Sachgemässe steht), nur ins Kolossale und fast Unglaubliche verzerrt: vgl. noch ὕστερον παραθήσομαι VI 235 E (ebenso 330 C) was doch streng genommen nur von schriftlicher Mittheilung verstanden werden kann; πρόκειται τὸ μαρτύριον XIII 591 D; und Schweigh. zu XIII 575 F. Vgl. noch u. S. 359, 6. Ein besonders starkes Beispiel der Art hat übrigens auch Leibniz geliefert, der Nouveaux Essais II 21 §. 69 seinen Théophile frühere Aeusserungen aus »§. 37 vers la fin et §. 47 aussi vers la fin« citiren lässt.

2) VII 330 C. IX 459 B. Vgl. auch XII 510 B: ἀλλ' ἐπεὶ πάνυ λιπαρῶς κτλ.

3) Mit Recht spricht deshalb der Epitomator von einem ζῆλος Πλατωνικὸς I 1 F. Vgl. auch Kaibel präf. S. XXIII f.

4) Hierhin gehören die Verse, mit denen er in den einzelnen Büchern die Erzählung an Timokrates beginnt oder schliesst; hierhin die Spuren possenhaften derben Humors, die über das ganze Werk ausgestreut sind und zu dessen gelehrtem Charakter nicht stimmen; hierhin vor Allem das Auftreten von Kynikern und die hervorragende Rolle die sie spielen, wobei es wiederum für Athenaios' übertreibende Manier charakteristisch ist, dass er an einem Kyniker nicht genug hatte, sondern Kynulkos dessen

die Philosophen Luft[1]) und kehrt den Grammatiker heraus[2]). Und bedenken wir ferner, dass er nicht sowohl ein Symposion schilderte wie Platon und Xenophon gethan hatten als vielmehr ein Gastmahl (δεῖπνον) d. h. denjenigen Theil des Festes, den jene fast mit Stillschweigen übergangen hatten, so dürfen wir unter seine Vorbilder auch jene poetischen Producte rechnen, in denen schon vor Alters der Versuch gemacht worden war in den Versmaassen der Lyrik oder des Epos gerade diesen von den Philosophen verachteten und vernachlässigten Gegenstand zu bewältigen. So scheint die ganze Kunst des Athenaios nur im Zusammenlesen und Uebertreiben fremder Motive zu bestehen; wie im Inhalt so gibt sich auch in der Form der Vielleser und Polyhistor zu erkennen.

Trotzdem ist auch sein Werk nicht so ganz ein bloss gelehrtes und nur aus der literarischen Tradition hervorgewachsen sondern hängt durch gewisse Fäden immer noch mit der Wirk- **Zusammenhang mit der Wirklichkeit.**

Namen zu Ehren mit einem ganzen Schwanz von Gesinnungsgenossen hinterdrein einführt. Eine kynische Einzelheit ist (S. 353, 6) der Gebrauch von ψαμμακόσιοι. Das nächste Vorbild des Athenaios in dieser Beziehung war vielleicht das Symposion des Parmeniskos, aus dem er selbst IV 156 D ff. ein Bruchstück mittheilt. Diese Schrift des Parmeniskos für eine blosse Fiction zu halten (s. Kaibel z. St.) sind wir nicht berechtigt; ebenso gut könnte man jedes andere prosaische oder poetische Citat des Polyhistors für fingirt erklären. Uebrigens darf man sich bei dem Kyniker Karneios, der bei Parmeniskos eine Rolle spielte, an den Kyniker Karneades erinnern, dessen Eunapios v. soph. prooem. 6 gedenkt; wäre nur dieser Gewährsmann nicht so unzuverlässig, dass man ihm eine Verwechselung mit dem berühmten Akademiker des Namens zutrauen dürfte.

1) Invektive gegen Platon XI 504 C ff. Speciell gegen die Philosophen seiner Zeit und ihre Symposien scheint sich X 420 E zu richten.

2) Als solcher verlangt er, dass bei den Symposien ζητήματα behandelt werden und rühmt desshalb V 188 D f. (190 A) ebenso den Homer der dieser Forderung genügt, wie er indirekt Platon und Xenophon tadelt, die dies unterlassen haben. Nirgends tritt vielleicht die Umwandlung des philosophischen in ein grammatisch-gelehrtes Symposion so deutlich hervor als VII 277 B in den Worten: πάντες γὰρ συνεισήνεγκαν εἰς αὐτοὺς τὰς ἐκ βιβλίων συμβολάς. Denn dieselben erinnern an Platons Sympos. 177 C; aber der Beitrag, der dort in eigenen Gedanken und Reden gefordert wird, wird hier in Citaten und Büchern geleistet. Und da halte Einer noch den Athenaios für einen Stoiker oder Neuplatoniker (Rudolph, Philol. Suppl. VI 1 S. 112) und nicht für einen Grammatiker, wie ihn Suidas ganz richtig nennt.

lichkeit und dem Leben zusammen. Larensis der Wirth ist eine historische Person (o. S. 352, 7) und Galen der berühmte Arzt; von einem und dem anderen der übrigen Gäste wird das Gleiche gelten ohne dass wir noch im Stande sind es nachzuweisen [1]. Freilich die von Athenaios erzählten Gastmahle für historisch zu halten sind wir nicht berechtigt; dazu sind sie nicht individuell genug gezeichnet [2]. Aber ihre Urbilder in der Wirklichkeit hatten sie allerdings immer noch: solche Gastmahle hatte Herodes Atticus geliebt, dessen Aehnlichkeit mit Larensis feststeht [3], und nicht minder liebte sie der Kaiser Alexander Severus [4].

Macrobius' Saturnalia. Im Anschluss an Athenaios und im Gegensatz zu ihm sind Macrobius' Saturnalia entstanden. Auch hier ist das Gespräch, wie wenigstens zum Theil auch bei Athenaios, an ein römisches Fest geknüpft und auch hier dehnt es sich über mehrere Tage aus [5]; auch hier finden sich Männer verschiedener Art und verschiedenen Strebens zu einer Gesellschaft

---

1) Jedenfalls darf man nicht alle ohne Weiteres für fingirt erklären, wie Kaibel praef. S. V f. thut; vorsichtiger hat sich hierüber Schweighaeuser geäussert. Man muss um so vorsichtiger sein mit der Annahme, dass lediglich die Erinnerung an berühmte Männer der Geschichte durch ihre Namen habe geweckt werden sollen, als in der Zeit des Athenaios und überhaupt der späteren Zeit des gelehrten Alterthums es üblich war mit berühmten Namen der Vergangenheit nicht bloss die erdichteten Gestalten der Literatur, sondern auch die lebendigen Menschen der Wirklichkeit zu schmücken. Weder führt Masurius nothwendig auf Masurius Sabinus noch hat Plutarchos etwas mit dem Chäronenser zu thun und dass Ulpian der Grammatiker nicht Ulpian den Juristen bedeuten kann, hat zur Genüge Rudolph Philol. Suppl. VI 1 (1892) S. 114 f. dargethan. Anachronismen gehören zwar zur Regel des Dialogs; sie aber ohne Noth in den Athenaios hineinzutragen, wie dies mit der Beziehung namentlich des Masurius auf Masurius Sabinus der Fall sein würde, müssen wir uns bedenken, da gerade Anachronismen unter andern es sind die Athenaios dem Platon zum Vorwurf macht (XI p. 505 F f.).

2) Für historisch hielt den Bericht des Athenaios Casaubonus, der dies insbesondere durch IV 174 B bestätigen zu können glaubte: s. die Gegenbemerkungen von Schweigh. vol. VII S. 630 f.

3) Denn so viel ergibt sich aus der o. S. 352, 7 citirten Abhandlung von Rudolph.

4) Lampridius c. 34. Schweigh. I c. 2 S. 20 f.

5) I 1, 1 f. vgl. dazu Jan Prolegg. S. XV ff.

zusammen, aus der Symmachus und der Grammatiker Servius am meisten hervortreten; eine Fülle antiquarischer Gelehrsamkeit ist auch hier zusammengetragen und wenigstens ein Theil derselben geradezu aus Athenaios' Schrift geschöpft [1]. Ein Unterschied liegt natürlich im römischen Wesen: Fragen der römischen Philologie und des römisehen Alterthums werden behandelt, der immer wieder hervortretende Hauptgegenstand ist die Vertheidigung und Verherrlichung Virgils [2] und das Thema insofern eine Erweiterung des schon von Florus in seinem Dialog erörterten (o. S. 64 ff.); ein römischer Zug ist die Widmung an den Sohn (o. S. 346). Zu diesem nationalen fast selbstverständlichen Unterschied kommt noch ein anderer, der aus der Verschiedenheit der geistigen Interessen entspringt: dem Grammatiker Athenaios steht der Philosoph Macrobius gegenüber, der seiner Wissenschaft nicht bloss in Vettius Prätextatus, in Horus, in Eusthatius und Nicomachus Flavianus eine ehrenvolle Vertretung geschaffen und ihren Erörterungen einen breiten Raum gelassen hat sondern auch bei jeder gegebenen Gelegenheit seine Achtung vor ihr bekundet [3]. Ueber den Saturnalia liegt in Folge dessen eine viel ernstere Stimmung: aus der Menippea, mit der sich Athenaios berührte, sind nur der Kyniker Horus, der aber eine viel ernstere Figur macht und eine viel geringere Rolle spielt als Kynulkos, und der ihm geistesverwandte Euangelus [4]) geblieben. Der Neuplatoniker Macrobius führt uns wo er kann an die Schwelle des platonischen Heiligthums, insbesondere seines Symposions: an die Stelle der einander ergänzenden Lobreden auf den

Römisches Wesen.

Philosoph.

1) Gegen Wissowa, De Macrob. Satt. fontt. S. 49 ff. s. jetzt Kaibel praef. S. XXXI ff.

2) Comparetti, Virgil im Mittelalter, übers. v. Dütschke S. 59 f.

3) Ueber die Philosophie des Macrobius s. jetzt Wissowa a. a. O. S. 35 ff. Die »reverentia Socraticae majestatis« bleibt II 1, 4 unter allen Umständen bestehen; die Worte 5 »qui sub illorum supercilio« etc. sind von Kaibel praef. in Ath. S. XXXII ganz falsch bezogen worden, da vor der Beziehung auf Sokrates Worte desselben Avienus 3 »nec in moribus Socrate minor« hätten warnen sollen.

4) Man lese seine Charakteristik I 7, 2: erat enim amarulenta dicacitate et lingua proterve mordaci procax ac securus offensarum, quas sine delectu cari vel non amici in se passim verbis odia serentibus provocabat. — Vgl. hierzu auch Kaibel a. a. O. S. XXXIII f.

Eros sind die Vorträge über Virgil getreten; die Form der Wiedererzählung wird mit pedantischer Aengstlichkeit gewahrt sodass den platonischen Glaukon Decius, den Apollodor Postumianus darstellt und zu beiden als der eigentliche Gewährsmann und Erzähler wie dort Aristodem so hier Eusebius kommt (I, 1, 7 ff.); selbst die platonischen Anachronismen nachzubilden hat Macrobius für seine Pflicht gehalten (I, 1, 5 f.). In diesem letzteren Punkte wird die Nachfolge Platons zu einer Polemik gegen Athenaios (o. S. 356, 1); eine solche stillschweigende Polemik darf man dann weiter auch in der Beschränkung der Zahl der Gäste und in deren Motivirung erblicken[1]); vollends ist sie, sobald man überhaupt eine Beziehung des Macrobius auf Athenaios zugibt, kaum zu verkennen in dem Tadel von dem das Reden über Essen und Trinken getroffen wird[2]) und in dem Verzicht auf alle nur die Sinne kitzelnden Unterhaltungsmittel[3]). So wiederholt sich in viel späterer Zeit und auf dem gleichen Gebiete der Literatur die Rivalität des xenophontischen und platonischen Symposions.

Polemik gegen Athenaios.

Philosophen.

Von den Philosophen der Zeit ist auf diesem Gebiet nicht viel zu erwarten. Die Platoniker, obgleich sie Platons Vorbild fortwährend vor Augen sahen, gingen doch in der gelehrten Beschäftigung mit seinen Dialogen auf und kamen ähnlich wie früher Panaitios (I S. 415 f.) von der Theorie nicht bis zur Praxis. Nur wo das Philosophiren etwas selbständiger wurde und sich der Keim wie zu etwas Neuem zu regen anfing, treffen wir wieder Spuren des Dialogs, wie beim Pythagoreer und Platoniker Numenios, der nach dem Vorgange des

Numenios.

1) I 7, 12: es soll die Zahl der Grazien addirt zu der Zahl der Musen sein. Vgl. hiermit o. S. 353.

2) Eusebius sagt I 2, 12: narrabo autem tibi non cibum aut potum, tametsi ea quoque ubertim casteque adfuerint. Obgleich nun diese Materie auch bei Macrobius nicht ganz vermieden ist, so ist doch das darüber Bemerkte verschwindend im Umfang, wenn man es mit den betreffenden Partien des Athenaios vergleicht.

3) Ueber das Auftreten von γελωτοποιοί, ἀκροάματα u. dergl. bei Athenaios vgl. XI 464 E. XIV 613 D. 620 D. 623 D. 633 E. Hiergegen wendet sich, Platon nachahmend, Macrobius II 1, 1 ff. bes. 7–10.

Platon, des Herakleides und Anderer den alten und der Natur der Sache nach sich leicht darbietenden Gedanken wieder aufgriff einen »Fremden« (ξένος) als Theilnehmer und Anreger des Gesprächs einzuführen[1]). Von Numenios leiten manche Fäden zu den »hermetischen Schriften«. Auch die Form des Dialogs kehrt hier wieder, nur auf eigenthümliche Weise und dem Inhalt angepasst. Die griechisch-ägyptische Religionsphilosophie, die sie verkünden, wird zwischen griechisch-ägyptischen Gottheiten oder doch vergötterten Menschen verhandelt: Hermes, Tat, Asklepios, Isis, Horos treten redend auf, auch der »Geist« (Νοῦς) und der mystische Poimandros. Die Unterredung findet das eine Mal wenigstens in dem Allerheiligsten eines Tempels statt[2]). Die Mittheilung geht von den Eltern, von Vater oder Mutter an die Kinder[3]), da sie nicht zu einer Untersuchung anregen will sondern als Offenbarung der höchsten Autorität bedarf. Die Anfänge dieser eigenthümlichen Form des Dialogs sind dunkel. Wir wissen nicht, ob bereits die älteren Hermesbücher sich ihrer bedienten. Den Anlauf zu einem ägyptischen Götterdialog hatte bereits Platon genommen[4]), was für die Beurtheilung dieser auch sonst platonisirenden Schriften[5]) nicht ausser Acht zu lassen ist. Jedenfalls ist die alte Form modernisirt worden. Ausser anderen[6])

Die hermetischen Schriften.

Tempeldialog.

1) O. S. 196. Fr. Thedinga, de Numenio philosopho Platonico (Bonner Diss. 1875) S. 7 f. Die Vermuthung Thedingas aber, dass die andere Gesprächsperson Sokrates gewesen sei, verstehe ich nicht. Zwar, dass dieser gelegentlich auch noch in die Dialoge dieser späteren Zeit eingeführt wurde, zeigt der von Ryssel im Rhein. Mus. 48 (1893) S. 173 ff. veröffentlichte syrische Dialog; hier aber kann an ihn wegen der Erwähnung anderer Philosophen, zunächst schon Platons, nicht gedacht werden. Dagegen hat die andere Vermuthung Thedingas, Numenios selber werde am Gespräch betheiligt gewesen sein, eine gewisse Wahrscheinlichkeit für sich.

2) J. Bernays Ges. Abhh. I 328. Ueber Tempeldialoge s. I S. 558. II S. 66. 189.

3) Auch der Νοῦς wo er zum Hermes spricht, redet diesen mit ὦ τέκνον an (Pömander rec. Parthey 11, 2); die Isis berichtet dem Sohne in Κόρη κόσμου (Stob. ecl. phys. 41, 44 f.). Dass dies innerhalb des Dialogs ursprünglich und vorzüglich römische Weise ist s. o. S. 357.

4) Phaidr. 274 C ff. wo ein Gespräch zwischen Thamus-Ammon und Theuth erzählt wird. Theuth ist identisch mit dem Tat der hermetischen Schriften: Pietschmann, Hermes Trismegistus S. 31 f.

5) Auf Anschluss an den Politikos weist Bernays a. a. O. 336 hin.

6) Vertheilung des Gesprächs auf mehrere Tage: Pömander rec.

zeigt sich dies darin, dass sogar in diese heilige Dämmerwelt die Menippea ihren Weg gefunden hat: wiederholt finden wir die aus Lucian bekannten Götterversammlungen, Momos tritt auch hier als Redner auf und, mit einer an Martianus Capella erinnernden Keckheit der Personification, sogar die Elemente (στοιχεῖα)[1].

Die Neuplatoniker.

Mit Macrobius waren wir bereits in die Sphäre des Neuplatonismus getreten, eine Welt in der die Gedanken nicht sowohl analysirt und geprüft als entwickelt und gesteigert werden, in der nicht das Bedürfniss gegenseitiger Aufklärung sondern der Versenkung in sich selbst herrschte, in der die mit religiöser Weihe umkleidete Autorität der Schul-Häupter der freien Bewegung des Denkens und Redens nur wenig Spielraum liess. Sokrates mit seinen unablässigen Zweifeln und Fragen wäre in diesen Räumen ein sehr unwillkommener Gast gewesen; die dialogische Form, die wenn auch mehr oder minder doch in gewissem Grade immer dem αὐτὸς ἔφα widerstrebte, war für den Inhalt, der hier geboten wurde, die am wenigsten geeignete Form. Wenn sich ja einmal im Kreise Plotins ein Widerspruch regte, der zu einer Disputation hätte führen können, so veranlasste er statt dessen eine schriftliche Polemik über den Fall und unterdrückte so geflissentlich den Keim einer dialogischen Erörterung die einen Nachhall auch in der Literatur hätte finden können (Porphyr v. Plot. c. 15 und 18)[2]. Man hätte sich deshalb von den scheinbaren Spuren sokratischen Dialogs in Plotins Schriften nicht sollen täuschen lassen; Selbsteinwürfe und ihre Beantwortung gehörten längst zum Inventar der Rhetorik und fehlten in der Zeit, um die es hier sich handelt, kaum in einer nur einiger

---

Parthey 9, 1. 10, 1. Vgl. I S. 297 ff. II S. 40. 353 f. Charakteristischer die Verwechselung von Schrift und Dialog (o. S. 354, 1): so zu Anfang des lateinischen Asklepius-Dialogs, wo Trismegistus zum Asklepius sagt: tractatum hunc autem tuo adscribam nomini; und so ist wohl auch das Citat ἐν ἄλλοις γὰρ περὶ τούτων εἰρήκαμεν Pömander rec. Parthey 12, 6 zu verstehen.

1) Dies alles in der Κόρη κόσμου (Stob. ecl. phys. 41, 44 f.), die auch sonst ihr Eigenthümliches hat (Zeller Phil. d. Gr. V 2 S. 232, 4 u. 5³).

2) Vgl. auch was Eunapios v. Jambl. p. 30 über die Unterredung zwischen Jamblichos und dem Dialektiker Alypios berichtet.

Maassen lebhaft gefärbten Darstellung. Auch die Scheu vor dem Schreiben, der wir in neuplatonischen Kreisen mehrfach begegnen[1]), ist in diesem Falle kein sokratischer Zug: sie entspringt nicht dem Mangel an Dogmen sondern der Angst vor der entweihenden Veröffentlichung des Heiligen; sie kann also höchstens mit dem Verhalten der ersten Pythagoreer verglichen werden. Aber auch dafür schien gesorgt dass der Dialog nicht etwa von aussen als ein fremdes Element in den Organismus dieser Schule hineingetragen wurde: sah man in ihm, wozu seine letzte Vergangenheit ein Recht gab, ein Mittel zum Schmuck schriftlicher Darstellung, so war rhetorischer Putz als unphilosophisch verpönt[2]); sah man in ihm aber eine durch Platons Vorgang empfohlene Form, so erschien dieselbe in Folge der allegorisirenden Auslegung, mit der die Neuplatoniker auch die Scenerie der platonischen Dialoge nicht verschonten[3]), als das Werk einer so ausgesuchten Kunst dass an ein Nachahmen kaum zu denken war.

Trotzdem hat der Dialog auch in diese ihm fremde Umgebung seinen Weg gefunden und zwar durch Vermittlung derjenigen, die auch sonst gegen die Orthodoxen der Schule durch ketzerische Neigungen abstechen. Der eine ist Porphyrios. Porphyrios. Noch bezeugen uns zwei Fragmente, dass er sich gelegentlich in seinen Schriften der dialogischen Form bediente. In seinen »vermischten Untersuchungen«[4]) hatte er ein Gespräch erzählt, das Longin mit Medios geführt und in dem dieser die stoische Psychologie vertreten, jener sie bestritten hatte. Von ganz andern Dingen ist die Rede an dem Gastmahl, das Longin zur Platonfeier in Athen gab und zu dem er zahlreiche Vertreter der Wissen-

---

1) Porphyr v. Plot. c. 3. 20. Arnim im Rhein. Mus. 42 (1887) S. 276 f. 283 f. Plotin wurde schliesslich durch seine Schüler Amelios und Porphyr zum Aufschreiben seiner Jahre hindurch in der Schule vorgetragenen Lehren genöthigt: Porphyr a. a. O. c. 5.

2) Porphyr a. a. O. c. 20 und 21 (Zeller V 2 S. 632, 3[3]).

3) Proklos in Parmen. p. 13 ff. Cous. Hermias in Phaidr. Vgl. auch Zeller V 2 S. 822. 1[3].

4) Συμμικτὰ προβλήματα bei Proklos in Plat. Remp. S. 415 u. Dieselbe Schrift bei Suidas unter dem Titel Συμμ. ζητήματα, ebenso bei Nemesius de nat. hom. c. 3. Vgl. hierzu Arnim im Rhein. Mus. 42 (1887) S. 278 ff.

schaft, nicht bloss Philosophen, geladen hatte. Die Erörterung geht von Ephoros aus und hat die Plagiate der alten Schriftsteller zum Gegenstand, also ein philologisches Thema; daher hatte Porphyr die Erzählung dieses Dialogs seiner »philologischen Unterweisung« (φιλόλογος ἀκρόασις) eingefügt[1]).

Longinos. Wie Porphyrs Lehrer Longinos in beiden Gesprächen eine Hauptrolle spielt, so wird er auch durch seine »Philologengespräche« (φιλόλογοι ὁμιλίαι)[2]) das literarische Vorbild für die zweite Schrift gegeben haben. Das zweite der Porphyrios-Fragmente muthet uns an wie ein Stück aus Plutarchs Tischgesprächen, die ja auch der Neuplatoniker Macrobius für seine Zwecke genützt hat[3]). Mit Plotin hat dergleichen nichts zu thun, der verächtlich auf die Philologen herabsah, jedenfalls sie streng von den Philosophen schied[4]). Dagegen scheint es dass der streitlustige[5]) Longin den in Athen niemals ganz erloschenen Funken dialogischen Lebens wieder zu etwas hellerer Flamme antrieb und hierdurch noch mehr als durch seinen literarischen Vorgang die Dialoge seines Schülers hervorrief. Von den Letzteren ist nur noch »die Erklärung der Aristotelischen Kategorien in Frage und Antwort« (εἰς τὰς Ἀριστοτέλους κατηγορίας ἐξήγησις κατὰ πεῦσιν καὶ ἀπόκρισιν) bekannt, in der aber der Dialog zur Form des Katechismus zusammengeschrumpft ist.

Doch haben gerade Porphyrs Bemühungen um diesen Theil der Logik, die Selbständigkeit mit der er hier Plotin gegenübertrat, noch weitere Folgen in der dialogischen Literatur gehabt. Auf seine »Einleitung« (εἰσαγωγή) in die aristotelischen Kategorien

Dexippos. stützt sich der Dialog des Dexippos und sucht die Bedenken Plotins gegen diese aristotelische Schrift zu heben in der Form eines Gesprächs, das der Verfasser mit seinem Schüler Seleukos führt[6]), das auch Anfangs durch das Hereinziehen

1) Eusebins praep. ev. X 3.

2) Ueber den Titel s. Rhett. Gr. VII 963 ed. Walz u. Ruhnken de vita et scriptis Longini §. 10. Der kürzere Titel οἱ φιλόλογοι ist ebenfalls der Deutung auf Gespräche zwischen Philologen günstig.

3) Wissowa de Macrobii Saturnal. fontt. S. 3, 2.

4) Vgl. seinen Ausspruch über Longin bei Porphyr. v. Plot. c. 14.

5) Ἐλεγκτικώτατος s. Runhken a. a. O. §. 12.

6) Herausgegeben von L. Spengel in Monum. Sācul der Bayr. Ak. d. Wiss. 1859. 2. Vgl. dazu Busse im Herm. 23, 406 ff.

persönlicher Verhältnisse einen Hauch individuellen Lebens empfängt, bald aber ebenfalls unrettbar dem Tode des Katechismus verfällt[1]). Das gleiche Thema — wenn ich hier wieder einmal in byzantinische Zeiten hineingreifen darf — behandelt, nur polemisirend gegen Porphyrios, der Dialog zwischen Xenedemos und Musaios[2]), der uns nicht umsonst nach Athen versetzt und in der That den guten Willen zeigt, das Colorit und die Sprache der attischen Dialoge nachzubilden. Xenedemos.

Die gleiche Schrift des Porphyrios hat auch im Lateinischen einen Nachklang gehabt. Zwar nicht unmittelbar durch sie, aber doch durch die lateinische Bearbeitung des Victorinus sind die beiden Dialoge des Boëthius hervorgerufen worden[3]). Seinem Vorbild Cicero folgt Boëthius auch darin dass er — echt römisch (I S. 430) — zur Zeit der Dialoge die Musse von Geschäften und zum Ort eine Villa auf den Bergen von Aurelia wählt; neu ist dagegen dass die Gespräche nicht bei Tage sondern bei Nacht geführt werden und deshalb nicht wie sonst wohl die untergehende (o. S. 49, 4) sondern die aufgehende Sonne ihnen ein Ende macht. Im Gespräch mit Boëthius ist sein Freund Fabius, der sich aber zu ihm durchaus als Schüler verhält, sodass auch diese Dialoge die Form des Katechismus annehmen mussten[4]). Boëthius' Logische Dialoge.

1) Bes. S. 15 ff.

2) Der Nebentitel Φωναί erinnert an den Nebentitel der Porphyrschen »Einleitung« περὶ τῶν πέντε φωνῶν. Der Dialog wurde von Cramer Anecd. Gr. Oxon. III S. 204 ff. veröffentlicht, als Werk eines Anonymus; jetzt gibt ihn Krumbacher Byz. Lit. S. 366 nach La Porte du Theil, Notices et Extraits VIII 2, 216, wie es scheint, dem Prodromos.

3) O. S. 348. Opera, Basel 1570, S. 1 ff.

4) Hier, wo wir von den philosophischen Dialogen des Alterthums Abschied nehmen, mag der Vollständigkeit halber auf den syrischen Dialog über die Seele hingewiesen werden, den Ryssel im Rhein. Mus. 48 (1893) S. 175 ff. veröffentlicht hat. Ich gestehe über denselben vollkommen im Unklaren zu sein, und war deshalb auch ausser Stande, ihn irgendwo im Zusammenhange der historischen Darstellung unterzubringen. Eigenthümlich ist, dass hier auf einmal wieder Sokrates als leitende Gesprächsperson erscheint; derjenige, mit dem er sich unterredet, ist Herostrophos oder, wie Ryssel S. 176, 1 vermuthet, Aristippos.

Katechismen und Schulgespräche.

Das Ueberhandnehmen dieser Katechismen ist bezeichnend für das allmählige Eintrocknen des Dialogs. Ursprünglich wohl römisch[1]) und aus den Responsionen der Juristen hervorgegangen, vorbereitet indessen schon durch die Entwicklung des griechischen Dialogs vom dialektischen Zweifeln zum positiven Lehren, wurde diese Form schon von Cicero auf die Rhetorik übertragen[2]) und fand weiter ihren Weg auch zu andern Disciplinen. Unter den Medizinern (I S. 362) hatte noch Galen rechte Dialoge geschrieben, mit polemischer Tendenz wie es scheint[3]) und jedenfalls nicht ausschliesslich medizinischen sondern halbphilosophischen Inhalts. Caelius Aurelianus begnügte sich einen Abriss der Medizin in Frage und Antwort (interrogationum ac responsionum libri) zu geben und in den einleitenden Worten an Lucrez diese Form kurz zu motiviren[4]). Dasselbe leisteten Chirius Fortunatianus für die Rhetorik (Halm Rhett. lat. min. S. 79) und mit noch abschreckenderer Dürftigkeit Baccheios für die Musik[5]).

Eine Nebenart der Katechismen sind die Schulgespräche, Gespräche in beiden Sprachen zur Erlernung der Conversation, jedoch darin ihnen gleich dass auch hier die dialogische Form zu einem Mittel bloss gedächtnissmässigen Lernens herabgesunken ist[6]).

Man hat zwei Hauptgattungen des Dialogs unterschieden, die eine welche das Verhältniss von Lehrer und Schüler, die andere welche das von Satz und Gegensatz darstelle[7]). Es kommt darauf an, wie man das Verhältniss des Lehrers zum

1) Bei der Uebertragung der Pseudo-Galenschen ὅροι ist erst in der lateinischen Bearbeitung die Form von Frage und Antwort hinzugekommen: Rose, Anecd. Graeca et Graecolat. II S. 170.

2) I S. 494. Vgl. auch über Lucians Pseudosophista o. S. 270, 1.

3) Der Titel in Περὶ τῶν ἰδίων βιβλ. c. 11 (Opp. 19, S. 44 K) διάλογοι πρὸς φιλόσοφον ἰδίως τοῦ κατὰ τὰς κοινὰς ἐννοίας ist verderbt und seine Herstellung auch Iw. Müller nicht gelungen.

4) Bei Rose a. a. O. S. 196.

5) Westphal, Fragmm. der gr. Rhythm. S. 66 ff. Vgl. noch Schlottmann, Ars dialog. componend. quas vicissitt. apud Graecos et Rom. subierit (Rostock. Diss. 1889) S. 47 f.

6) Ueber die Schulgespräche vgl. O. Jahn Bilderchroniken S. 87. Haupt Opusc. II 441 ff. G. Götz Ind. scholl. Jenens. 1892.

7) Th. Vischer, Aesthetik III 1470.

Schüler fasst. Fasst man es nicht als ein Anleiten zum Erkennen sondern als ein einfaches Uebermitteln des fertigen Wissens, so war es richtiger beide Gattungen vollkommen von einander zu trennen, die dialogische Lehrart als die welche sich an die Vernunft, die katechetische als die welche sich an das Gedächtniss wendet[1]). Die dialogische Form, die, bei ihrem ersten Hervortreten in der Geschichte, der Kritik der Meinungen und der Befreiung des Geistes gedient hatte, war in den Katechismen das Gefäss des rohesten Dogmatismus geworden. Daher besiegelt die Katechismenliteratur das Ende des antiken Dialogs.

1) So Kant, Werke (Hartenstein) VII S. 290 VIII S. 143, der also wenigstens in der Theorie die Emanzipation des Dialogs vom Katechismus vollzieht, die O. Ludwig Shakespearestudien wiederholt (z. B. S. 479. 483) für die Praxis gefordert hatte. Vgl. auch Herder, Gott. Einige Gespräche über Spinozas System, fünftes Gespräch (= Zur Philol. u. Gesch. VIII) S. 285: »Bei manchen seiner Nachtheile hat es (das Gespräch) doch das Gute, dass es uns vor dem Auswendiglernen bewahrt, und wahre Philosophie muss nie auswendig gelernt werden«.

VII. Der Dialog in der altchristlichen Literatur.

Wiederum wie früher ging von einem kleinen Kreise eine mächtige Bewegung aus, die bald die gesammte antike Welt ergriff, noch unscheinbarer diesmal in ihren Anfängen, aber dafür desto weiter und tiefer greifend. Damals war es die Persönlichkeit des Sokrates, die im Mittelpunkte stand, jetzt ist es Jesus von Nazareth. Das dauerhafteste und reinste Ideal des Alterthums hat manche Züge mit dem neu erstehenden des Christenthums gemein[1]). Hier wie dort tritt uns ein guter und weiser Mann entgegen, dessen weltgeschichtliche Bedeutung zumeist darin beruht, dass er von dem Bann der Ueberlieferung frei den ehrlichen Willen hat die Welt und vor Allem das menschliche Leben zu sehen wie sie wirklich sind und Andere hierüber aufzuklären, dessen Einfluss auf seine nächste Umgebung aber dadurch bedingt war dass er das eigenthümliche Volksthum, dem er angehörte, in sich zu reinem Ausdruck brachte. Die neue Lehre, die er verkündet, lockt Freunde und Gegner gleichmässig an. Die einen schaaren sich um ihn um durch täglichen unablässigen Verkehr noch mehr in der Wahrheit befestigt zu werden; die andern werden nicht müde wo sie können gegen das ihnen widerwärtige Neue anzukämpfen. Endlich gelingt es diesen den Menschen zu tödten, nur damit seine Gedanken ein desto freieres unsterbliches Leben gewinnen. Nun ersteht verklärt im Geiste seiner Anhänger das Bild des Geschiedenen, die Erinnerung belebt sich mit unzähligen Reden und Gesprächen, die er lehrend und streitend in Erfüllung eines heiligen Berufes geführt hat, und ganz

Sokrates und Jesus.

1) Wie auch die Christen ihr neues Ideal an das alte vergleichend anknüpften, zeigen Usener Religionsgesch. Unterss. I S. 111 und Harnack Dogmengesch. I² S. 422 ff. Vgl. auch I S. 72, 3.

natürlich erwächst aus solchen Ursachen zu verschiedenen Zeiten und an ganz getrennten Orten bei Christen wie bei Sokratikern die Literatur der »Denkwürdigkeiten« (ἀπομνημονεύματα)[1]). Weiterhin aber nimmt diese Literatur bei beiden bald einen verschiedenen Verlauf. Nur darin gleichen sich beide noch dass sie den historisch gegebenen Dialogen die künstlerisch mehr oder minder frei geschaffenen folgen lassen; dagegen haben die Christen niemals dem Stifter ihrer Religion in diesen Dialogen eine Rolle zugetheilt, die derjenigen ähnlich wäre die Sokrates in denen seiner Schüler spielt; sie haben ihn in diesen selbständigen Dialogen, wie es scheint, überhaupt nicht auftreten lassen[2]).

Religion und Philosophie.

Hier kommt der tiefgreifende Unterschied zwischen Religion und Philosophie zum Vorschein. Während die Wahrheiten der Religion aus einer Offenbarung geschöpft sind, werden die der Philosophie durch eine bestimmte Methode gewonnen, die mit ihnen sich aufs Engste verbindet und innerhalb des sokratischen Philosophirens sogar wichtiger ist als der Inhalt selber: nur die letzteren waren daher einer unendlichen Variation fähig. Vor jedem neuen Problem durfte man die Frage aufwerfen, wie würde es Sokrates behandelt haben, und durfte dieselbe durch einen fingirten Dialog beantworten, in dem man Sokrates im besten Falle reden liess wie er unter den gegebenen Voraussetzungen geredet haben könnte, wie er aber in Wirklichkeit niemals geredet hatte. Mit dem Stifter ihrer Religion in derselben Weise zu verfahren musste die ersten Christen überdies die wachsende Heiligkeit abhalten, in der sich dessen Person mehr und mehr der Gottheit näherte: in dem Maasse als es hierdurch unwürdig erschien sie in das Spiel erdichteter Dialoge hineinzuziehen, in demselben Maasse wurde sie geeigneter den Gegenstand solcher zu bilden. Hierzu bedurfte es aber noch eines Weiteren. Jede Religion beruht ursprünglich in Gefühlen, der Austausch oder Streit der Gefühle hat aber noch nie Dialoge hervor-

1) So nennt man auch die Evangelien: Usener Religionsgesch. Unterss. I S. 95 f. Vgl. auch Harnack Dogmengesch. I² S. 305.

2) Vereinzelte Ausnahmen wie die Πίστις Σοφία und die fingirten Briefe Jesu (Harnack Dogmengesch. I² S. 432 Anm.) können die Regel nur bestätigen.

gebracht: das Christenthum musste daher erst zum Dogma werden, bevor es in den dialogischen Kampf eintrat, es musste erst selbst eine Philosophie ausbilden[1]) die sodann sich mit den jüdischen und heidnischen Philosophien und Lehren messen konnte; wie umgekehrt die griechisch-römischen Philosophen das Christenthum zwar gelegentlich verhöhnt, es aber nie als ebenbürtigen Gegner in ihre Dialoge zugelassen haben, weil sie es eben nicht als Philosophie anerkannten[2]).

Der früheste christliche Dialog, von dem wir Kunde haben, ist wie es scheint das Streitgespräch zwischen dem Christen Jason und dem Juden Papiskos über die Person Christi (Ἰάσονος καὶ Παπίσκου ἀντιλογία περὶ Χριστοῦ), dessen Abfassung nach dem Ablauf des Barkochba-Krieges fällt und dessen Verfasser Ariston von Pella ist[3]). Celsus hat dieses Werkes bereits gedacht. Da es auf die spätere Literatur nicht ohne Einfluss geblieben zu sein scheint, so konnte man in neuester Zeit versuchen es zu reconstruiren[4]). Nicht bloss mag hieraus der dialogisirende Ton in die tertullianische Streitschrift gegen die Juden übergegangen sein sondern auch das klassische Werk der Art[5]) Justins Dialog mit dem Juden Tryphon hatte vielleicht dort sein Vorbild. Bemerkenswerth ist wie dieser Dialog trotz seines religiös-christlichen Inhalts das philosophische Kostüm zu wahren sucht: Justin fühlt sich als Philosophen und auch Tryphon will ein solcher sein; der Letztere hat zum Berather einen verspäteten Sokratiker, während Justin sich durch Form und Gedanken seiner Worte als einen Kenner und und Lehrer platonischer Schriften verräth; nur allmählich werden er und sein Mitunterredner aus allgemein philosophischen Erörterungen auf die Cardinalfrage des damaligen

Aristons Gespräch zwischen Jason und Papiskos.

Justins Dialog mit Tryphon.

1) Daher sehen wir, dass gerade die ersten christlichen Dialogenschreiber Justinus Martyr und Minucius Felix den falschen heidnischen Philosophien das Christenthum als die allein wahre gegenüberstellen: Harnack Dogmengesch. I² S. 427. 3. 435, 4.

2) Vgl. auch Aristides or. 46 p. 310, 7 u. dazu Jebb.

3) Harnack Gesch. der altchristl. Literatur I S. 92 f.

4) Harnack in Texte u. Unterss. Herausg. von Gebhardt u. Harn. I 3 (1883). Corssen Die Altercatio Simonis Judaei et Theophili Christiani auf ihre Quellen geprüft (Jever 1890).

5) Vgl. hierzu die Bemerkungen von Herford The literary relations of England and Germany in the sixteenth century S. 23 f.

Christenthums geführt. Die Einkleidung des Ganzen in eine Erzählung an Marcus Pompejus geht in letzter Hinsicht auf die Sokratiker zurück; zu Anfang und zu Ende lassen sich entfernte Nachahmungen insbesondere des Phaidros kaum verkennen, während der Verfasser, indem er sich längere Reden im Gespräch und zugleich den »Principat« ertheilt, sich hierbei kaum noch des Vorgangs des Aristoteles bewusst ist[1]).

Heftiger hatte derselbe Justin gegen heidnische Philosophen, insbesondere gegen den Kyniker Crescens gestritten. Hierin war ihm schon der Apostel Paulus vorangegangen. Wie einen andern Sokrates schildert uns diesen die Apostelgeschichte, da er auf der alten Stätte dialogischen Ruhms, in Athen, auf dem Markte sich mit Jedermann ins Gespräch einliess und hierbei mit den Sophisten der damaligen Zeit, mit Epikureern und Stoikern, in Streit gerieth. Der älteste literarische Dialog der Art ist der Octavius des Minucius Felix, zugleich das älteste Werk überhaupt der christlich-lateinischen Literatur, sodass die Neigung und Fähigkeit des Dialogs eine ganze Literatur zu eröffnen auch hier wieder einmal sich bewährt (I S. 87 ff.). Auch hier giebt sich der Streit der religiösen Ansichten nicht in einem Gezänk polternder Fanatiker kund sondern ist wie bei Justinus, der Tradition des Dialogs entsprechend, zu einer philosophischen Erörterung veredelt worden, wobei ebenso wie dort das Vorbild Platons so hier und noch mehr dasjenige Ciceros mitgewirkt hat[2]). Octavius des Minucius Felix.

Auch die Sokratiker hatten zunächst gegen die Feinde von Aussen zu kämpfen, gegen den Widerstand den ihnen theils die Anhänger des Ueberlieferten theils die Philosophen der Zeit entgegensetzten. Bald aber dienten die Dialoge auch dazu die innern Streitigkeiten der Schule zum Ausdruck zu bringen. Nicht anders war es mit den Dialogen der altchristlichen Literatur, in denen ebenfalls schon früh der Hader der Sekten sich zu spiegeln beginnt. Solcher Art waren die Dialoge des Polemik gegen Sekten.

1) Die Frage, ob der Dialog auf ein wirklich gehaltenes Gespräch zurückgehe, erörtert Semisch, Justin I S. 100 f.

2) Ausserdem Platonisches auch bei Minucius Felix weist Vahlen nach: Berl. Progr. 1894 S. 22 f. — Ueber die Abfassungszeit zuletzt M. Schanz im Rhein. Mus. 50 (1895) S. 114 ff.

Bardesanes[1]), des Hieronymus gegen die Pelagianer, Pseudo-Augustins gegen die Donatisten, ferner des Theodoretus, des Maxentius, Dialoge für die es zum Theil schon charakteristisch ist dass die eine der beiden Gesprächspersonen als Orthodoxus oder Catholicus bezeichnet wird. In dieselbe Klasse gehören der Dialog des Cajus gegen den Montanisten Proklos (Harnack Altchristl. Liter. I S. 600) und der unter den Schriften des Origenes erhaltene »über den rechten Glauben«[2]), in dem der orthodoxe Adamantios und der Markionit Megethios sich gegenüberstehen und ihre Sache vor dem heidnischen Philosophen Eutropios als Schiedsrichter zum Austrag bringen, während die echten Ketzerdialoge dieses grossen Kirchenlehrers verloren sind (Harnack a. a. O. 377 f.).

Masken-Dialoge. Auch Masken-Dialoge, in denen Personen der Vergangenheit zu Trägern zeitgenössischer Bestrebungen werden, haben so gut wie in die sokratische auch in die altchristliche Literatur Eingang gefunden. Die clementinischen Homilien und Recognitionen. Besonders die clementinischen Homilien[3]) und Recognitionen können hierfür Beispiele geben: der Abstand, der den Fischer vom galiläischen Meere von dem gewandten Dialektiker Petrus[4]) trennt, ist noch grösser als der welcher zwischen dem historischen und dem platonischen Sokrates besteht; auch der Grammatiker Apion, der sich übrigens auch zu einem fingirten Briefwechsel mit Clemens hergeben musste, und Simon Magus vertreten keineswegs nur sich selber, wie sich besonders deutlich an dem Zweiten zeigt, der sein Wesen mit den Zeiten wechselte und erst den Paulus, dann die Gnostiker bedeutete. Dasselbe Schicksal wie Apion hatte dessen alter Gegner Philon, den ein unbekannter Verfasser in einem Dialog mit dem Apostelschüler Mnason zusammen-

1) Euseb. hist. eccl. IV 30. Harnack Altchristl. Liter. I S. 145.

2) Harnack Altchristl. Literat. I S. 470 f. 478 f.

3) In Πέτρου καὶ Ἀπίωνος διάλογοι bei Eusebios Hist. eccl. III 38, 5 findet Harnack Altchrist. Liter. I S. 221 den Titel διάλογοι passender als ὁμιλίαι. Dies kann jedoch nur für den spätern und insbesondere den christlichen Gebrauch des letzteren Wortes gelten, aber nicht für den ältern und ursprünglichen: vgl. I S. 66, 1.

4) Vgl. hierzu Hilgenfeld, Die clementinischen Recognitt. u. Homilien S. 179: »auch scheint in der Schilderung des Petrus das Ideal eines antiken Philosophen durch«.

brachte und darin die Gottheit Christi erörtern liess[1]). Endlich ist in den »Pistis Sophia« betitelten Gesprächen des auferstandenen Jesus mit seiner Mutter und den Jüngern sogar der Stifter der Religion ausersehen worden Valentinianische Ketzereien zu verkünden und mit seiner Autorität zu decken (o. S. 367, 2). Pistis Sophia.

Was irgend in das Leben des jungen Christenthums tiefer eingriff — es brauchten nicht gerade dogmatische Streitigkeiten zu sein —, jedes bedeutende Neue, das besprochen und leidenschaftlich hin und her erörtert wurde, bot sich eben hierdurch zu dialogischer Behandlung dar. Es war daher ganz natürlich dass eine Erscheinung wie das Mönchthum und die Anachoresis der Gegenstand von Dialogen wurde, wie sie in den Collationes des Cassianus zum Zwecke apologetischer Verherrlichung und praktischer Anweisung erzählt werden. Zahllosen mündlichen Gesprächen hinkte auch hier der literarische Dialog nur nach[2]). Cassianus' Collationes.

Als das Christenthum das Erbe des klassischen Alterthums antrat, übernahm es auch die Probleme der antiken Philosophie, indem es sie nur seinen Bedürfnissen gemäss modificirte und zum Theil neue Lösungen versuchte. Mit dem Inhalt verband sich aber leicht und vererbte sich die Form. Hierin liegt abermals der Ursprung einer Reihe von christlichen Dialogen. Die Frage nach der Unsterblichkeit ist bis in unsere Tage der Regel nach in einem gewissen Anschluss an Platons Phaidon behandelt worden. Christliche Platoniker wie Gregor von Nyssa und Aineias von Gaza haben dies ebenfalls gethan, dabei nur das alte Problem umgestaltet zur Frage nach der Auferstehung. Besonders deutlich tritt der Anschluss an Platon bei Gregor hervor; derselbe verfolgt wie Platon mit der philosophischen Erörterung zugleich einen consolatorischen Zweck sich über den Tod seines Bruders Basileios bei seiner Schwester Makrina Trost zu holen[3]) und Gregor von Nyssa und Aineias von Gaza.

1) Harnack Altchristl. Liter. I 774.

2) Aehnlich wie Cassianus bei den Anachoreten herumzog, durchwanderte Basileios der Grosse Aegypten und besuchte überall die Mönchsgesellschaften.

3) Vgl. zu der Frage, in wie weit der Dialog historisch ist, Creuzer Zur Gesch. d. griech. u. römisch. Literat. S. 476.

stellt sich selber wie Platon dem Simmias und Kebes (in der Republik auch dem Adeimantos und Glaukon) die Aufgabe im Gespräch eine Sache zu vertreten, die er im Grunde nicht billigt (S. 8 ed. Krabinger)[1]. Aber auch bei Aineias erinnern, um von Einzelheiten der Sprache abzusehen, nicht bloss das Gebet am Ende und das letzte Wort (ἴωμεν) an den Phaidros, sondern auch darin dass der grosse Philosoph Theophrast durch die Gründe der Christen überzeugt der Akademie den Abschied gibt[2]) soll doch wohl eine, wenn auch eine polemische, Beziehung auf Platon liegen[3]). — Während hier als Gegner der Lehre von der Auferstehung des Fleisches ein Heide auftritt,

Methodios.

durfte in früherer Zeit Methodios in seinem Dialog »von der Auferstehung« noch denselben Widerspruch einem Christen in den Mund legen: in origineller und lebendiger Neugestaltung der Scene wählte er dazu einen christlichen Arzt, den Aglaophon, und verlegte die Disputation, die er selber mit diesem abhielt, in dessen Klinik[4]). — Einen Abschnitt aus der Naturphilosophie behandelt vom christlichen Standpunkt der

Hermippos.

anonyme Verfasser des Dialogs »Hermippos oder über die Astrologie«: derselbe hat sehr wohl das Gefühl sich damit auf ein dem Christenthum eigentlich fremdes Gebiet zu begeben; um so bemerkenswerther ist das Citat das er aus Platons naturphilosophischem Dialog, dem Timaios, einfliessen lässt[5]). — Die demselben Gebiet der Philosophie angehörende, von Platon und noch mehr durch Aristoteles in Gang gebrachte Frage nach der Ewigkeit der Welt erörtert der »Am-

Zacharias von Mitylene.

monios« des Zacharias von Mitylene. Den Kern bildet eine Disputation des Verfassers, merkwürdigerweise eines philosophisch gebildeten Juristen mit dem späteren Neuplatoniker Ammonios[6]), die dieser ganz regelrecht vom Katheder herab

1) Der Charakter der historischen Makrina ist ausserdem, wie Creuzer a. a. O. S. 477 bemerkt, nach dem Vorbild der platonischen Diotima gemodelt worden.

2) Ἀλλὰ χαιρέτω μὲν Ἀκαδημία.

3) Vgl. noch Creuzer, Zur Gesch. der griech. u. römisch. Literatur S. 472 f.

4) S. Harnack in Texte u. Unterss. VIII 4 S. 48.

5) S. 3 ed. Bloch: ἀγαθῷ γὰρ οὐδεὶς περὶ οὐδενὸς ἐγγίνεται φθόνος κτλ.

6) Ueber ihn s. Creuzer, Zur Gesch. d. griech. u. römisch. Literat. S. 473.

führt. Das einrahmende Gespräch mahnt auch hier an den Phaidros, zu Anfang durch die Schilderung des Locals und zum Schluss durch das Gebet[1]. Eine der brennendsten Fragen der späteren heidnischen und christlichen Philosophie, nicht am wenigsten geschürt von den Kynikern, war diejenige, welche sich auf das Verhältniss von Nothwendigkeit und Freiheit im Weltlauf und im Leben des Menschen bezog. In den Dialogen Lucians war sie gestreift worden, erörtert schon früher in derselben Form durch Cicero. Dessen Dialog nahm sich offenbar der zum Vorbild, der in Ergänzung des Octavius von Minucius Felix einen Dialog »de fato« hinzufügte[2]. Zu christlicher Erbauung ist dann dasselbe Thema in einem syrischen noch erhaltenen Dialoge behandelt worden, der, wenn auch nicht von Bardesanes herrührt, sich doch an ihn anzulehnen scheint[3]. de fato des sog. Minucius Felix und des Pseudo-Bardesanes.

Wie schon das bisher Bemerkte lehren kann, haben die christlichen Schriftsteller, einmal auf das Gebiet des Dialogs geführt, dasselbe nach den verschiedensten Richtungen zu durchstreift. Den in den Protreptiken keimenden Dialog hat wieder eingeführt Clemens aus Alexandrien[4], den im Diatribenstil ermatteten repräsentirt glänzend Johannes Chrysostomos und zwar mit der charakteristischen Modification dass an die Stelle eines Bion, Krates und Diogenes die Apostel, namentlich Paulus, auch die Propheten treten[5]. Wie hier so begegnen wir dem rhetorischen Dialog auch an andern Punkten. Clemens aus Alexandrien. Johannes Chrysostomos.

1) Wozu noch für den, der sich hierdurch nicht will überzeugen lassen, die Vergleichung der Seele mit Flügelrossen kommt S. 233 f. ed. Barth (Leipzig 1653).

2) Dem Verfasser dieses Dialogs schwebte offenbar zweierlei vor, einmal dass der Octavius eine Nachbildung von de natura deorum war und dass auch Cicero diese Schrift oder doch die eng damit zusammenhängende de divinatione (II 3 de fato 1) einer Ergänzung durch den Dialog »de fato« für benöthigt gehalten hatte. Als Verfasser dieses späten Dialogs »de fato« galt im Alterthum Minucius Felix; die Zweifel des Hieronymus gegen diese Meinung sind bekannt (de vir. ill. 38 epist. 70, 5).

3) S. über diesen Dialog ausser den Bemerkungen von Nöldeke in Zeitschr. der deutsch. morgenländ. Ges. 39, 334 jetzt Harnack, Altchristl. Literatur I S. 190 f.

4) Wendland, Quaestt. Muson. S. 9 Anm.

5) Z. B. de virginitate c. 26. 43. 45 ff. In homil. III ad popul. Antioch. S. 371, 18 ff. unterhält er sich mit dem Propheten Jonas.

Als ein Kennzeichen desselben galt uns früher die Einführung
Schiedsrichter. von Schiedsrichtern (o. S. 177 f.): wir finden sie wieder bei Minucius Felix, hier möglicher Weise unter Anlehnung an Ciceros Vorbild (de nat. deor. I 17), und bei Pseudo-Origenes (o. S. 370) dem dabei die Einrichtung wirklicher Disputationen seiner Zeit vorgeschwebt haben mag[1]. Auch die Neigung zu
Schilderungen. Schilderungen lässt sich hierher ziehen, zumal wenn dieselben wie bei Minucius Felix und Zacharias von Mitylene in keinen engeren Zusammenhang mit dem Inhalt des Gesprächs gesetzt sind. In anderen Fällen scheint das Wesen des rhetorischen Dialogs in der Absicht durch: um die Langeweile zu ver-
Sulpicius Severus. meiden bedient sich seiner Sulpicius Severus im Leben des heiligen Martin[2], das er epistolographisch begonnen hat und dialogisch fortsetzt; seine Formgewandtheit zeigte der jüngere
Apollinaris. Apollinaris aus Laodicea, da er als würdiger Sohn seines Vaters die Evangelien und die Lehren der Apostel zu platonischen Dialogen umgestaltete[3]; endlich soll in den Dialogen
Gregor der Grosse. Gregors des Grossen das Gespräch nur der Faden sein, an dem die Legenden angereiht werden[4].

Symposien. Auch die ohnedies schon mannigfaltige Symposienliteratur wurde jetzt durch eine neue christliche Variante bereichert:
Lactantius. zwar das Symposium des Lactantius kann man hierfür nicht als Beispiel anführen, da er es noch als junger Mensch und vor seiner Bekehrung zum Christenthum verfasste; dagegen darf man es der grammatischen Art zurechnen, wenn es nämlich in die gleiche Zeit fällt wie der »Grammaticus« desselben Autors[5]; wohin die Bestrebungen der Christen auf diesem Gebiete gingen, zeigen die sympotischen Vorschriften des

1) Vgl. z. B. Harnack in Texte u. Unterss. VIII 4 S. 47 ff. über die Disputation Mani's mit dem katholischen Bischof Archelaus.

2) Ebert, Literatur des Mittelalt. I S. 320.

3) Socrates Hist. eccl. III 16. Sozom. H. eccl. V 13. Als christlicher Sophist versuchte er sich in allen Formen. Vgl. noch bes. o. S. 114 ff. das über Dion Bemerkte.

4) Ebert, Literatur des Mittelalters I 520 f. Vgl. auch o. S. 288.

5) Teuffel-Schwabe Gesch. d. r. L. §. 397, 2. Ebert, Literatur des Mittelalt. I S. 70. Die Räthsel-Sammlung des Symphosius, die ebenfalls die Frucht eines Symposiums zu sein vorgibt, gewährt doch auf den Inhalt des Werkes des Lactantius nur einen ganz unsicheren Schluss: Teuffel-Schwabe a. a. O. §. 449, 1.

Clemens von Alexandrien[1]), die Erfüllung brachte erst »das Gastmahl der zehn Jungfrauen«, in denen Methodios das Meisterwerk Platons ins Christliche übertrug und entweihte. **Methodios.**

Für die Griechen war das klassische Vorbild Platon, für die Lateiner Cicero; Hieronymus, indem er in seinen Dialogen gegen die Pelagianer Critobulus und Atticus auftreten lässt, fasst platonische und ciceronische Reminiscenzen in einem Dialog zusammen. Mit Aristoteles stimmen die meisten Dialoge insofern überein als die Verfasser selber darin reden und den »Principat« behaupten: doch ist dies nicht sowohl eine Nachahmung als es dem dogmatisch-religiösen Charakter dieser Schriften entspricht, der auch die fast regelmässige Bekehrung des Gegners mit sich brachte. Zum besten Zeichen, dass der Dialog wieder Fühlung mit dem Leben hatte, sind es fast immer historische Personen welche reden oder doch solche die an historische erinnern sollen[2]). **Classische Vorbilder. Hieronymus.**

Der Schein des Historischen wurde wenigstens gewahrt: dass sich nichtsdestoweniger darunter die Dichtung verbarg, müssen wir annehmen theils um der Theorie willen die man sich über die platonischen Dialoge gebildet hatte (Aelius Aristid. or. 46 p. 288 Jebb. Athenaios XI 505 F f.) theils um des Selbstbekenntnisses willen das Cicero ablegt[3]). Nur ganz ausnahmsweise erscheint auch der mythische Dialog[4]). **Schein des Historischen.**

So wenig wir von den christlichen Dialogen wissen —

---

1) Paedagog. II §. 43 p. 194 Pott. Wendland Quaestt. Muson. S. 37.

2) Dies gilt insbesondere von dem Theophrastos, der den Titel zum Dialog des Aineias hergegeben hat (o. S. 372) und hinsichtlich dessen ich durchaus Christ Gr. LG.² S. 749,1 zustimme. Vgl. auch o. S. 356,1. Die andern beiden Personen des Dialogs sind dagegen, wie Creuzer, Zur Gesch. d. griech. u. römisch. Literat. S. 473 nachweist, historische Personen im vollen Sinne des Wortes. — Nur selten erscheint ein Ungenannter wie in Kyrills Dialog de trinitate, dessen Hauptperson freilich Hermeias ist.

3) Brief an Varro vor den Acad. o. S. 46, 3. Vgl. auch o. S. 369,1.

4) So die dialogisirte Legende, die ich aus Usener Religionsgesch. Unterss. I 33 ff. kenne. War der Οὐράνιος διάλογος ein Dialog (Origenes c. Cels. VIII 15 Harnack, Altchristl. Liter. I 201), der im Himmel spielte? In diesem Falle wäre er ein christliches Gegenstück zu den Göttergesprächen Lucians gewesen. Ein Luciansches Versteckenspielen scheint der Name Κένταυρος zu bekunden, mit dem Methodios in einem seiner Dialoge (bei Photios bibl. c. 235) den Origenes bezeichnet hatte.

manches nur durch Zufall[1]) — so genügt es doch um zu erkennen, wie stark damals diese literarische Strömung war.

Polemik gegen Bücher. Kyrill.

Die Polemik selbst gegen Bücher nahm gern diese Form an: so entstanden die Dialoge Kyrills gegen den Kaiser Julian, Augustins gegen Faustus gegen den Pelagianer Julian und

Basileios.

gegen Petilianus, des Basileios gegen Eunomios[2]). Der letzte Fall ist um so bemerkenswerther, als Basileios (epist. 167) eher zu den Gegnern der dialogischen Form gerechnet werden muss: die Strömung hat ihn mit fortgerissen. Am tiefsten waren, soweit ich darüber zu urtheilen vermag, von ihr ergriffen unter den Griechen Methodios, der nicht bloss mehrere Dialoge verfasste[3]) sondern dem diese Form auch, hierin fast einem zweiten Platon, der treue und nothwendige Ausdruck seines Denkens war[4]), und unter den Lateinern Augustin.

Methodios.

Augustin.

Augustins Natur war so reich an Leben, dass es auch auf den Dialog überströmen musste: insbesondere Leidenschaft und Dialektik, beides Quellen des Dialogs, regten sich mächtig auch in seiner Seele. Seine Dialoge tragen den Stempel des Persönlichen und Erlebten. Angeregt durch den »Hortensius«, ein Leser der Ciceronischen und Varronischen Schriften, ahmt er dieselben keineswegs nur nach[5]). Seine Dialoge sind dialektischer. Das Personal und die Scenerie gehören ihm: die

1) Dass auch Diodor von Antiochien Dialoge schrieb, erfahren wir durch Basileios epist. 167. — Der ganz ungenügende Versuch einer Zusammenstellung der christlichen Dialoge ist schon 1688 in einer Wittenberger Dissertation von Martin Müller gemacht worden: dissertatio historica de dialogis doctorum veteris ecclesiae.

2) Etwas Aehnliches sind die polemischen Dialoge, welche Cicero mit den Briefen des Timarchides und Antonius abhält (I S. 458, 2. Vgl. noch II S. 261).

3) Erwähnt wurden schon das Gastmahl der Jungfrauen (o. S. 375 und der Dialog von der Auferstehung (o. S. 372). Hingewiesen sei noch auf die Auszüge die Photios c. 235 und 236 aus περὶ γενητῶν und περὶ αὐτεξουσίου giebt. Seines Themas wegen ist bemerkenswerth ein Dialog περὶ λέπρας. Im Uebrigen vgl. Harnack, Altchristl. Liter. I S. 468 f.

4) S. die Bemerkungen von Gottfried Fritschel, Methodius von Olympus (Leipz. Diss. 1879) S. 9 f.

5) Von einer Nachahmung Varros war I S. 447, 2 die Rede. Wie Cicero (I S. 506 f.) so hat auch Augustin seine Academica mit dem Hortensius durch ein Band verknüpft, das die zweite Schrift als die Voraussetzung jener erscheinen lässt: c. Acad. I 4 (praesertim cum Hortensius liber Ciceronis jam eos ex magna parte conciliasse philosophiae videretur).

Personen sind seine Freunde, seine Familie, darunter was für ihn vor Andern charakteristisch ist seine Mutter; die Scenerie wird eingehend geschildert und bietet theils den Anlass zum Gespräch [1]) theils stimmt sie zu dessen Gegenstande [2]). Die Dialoge sind, wenn auch nicht geradezu historisch wie man gemeint hat [3]), so doch typisch (I S. 543, 1. II S. 51) und fassen eine Reihe wirklicher Gespräche, wie er sie namentlich in Cassiciacum geführt hatte, zu einigen Gesammtbildern zusammen. Diese Dialoge sind ihrem Inhalt nach verschieden: »gegen die Akademiker«, »vom glückseligen Leben«, »von der Ordnung« (de ordine), »Selbstgespräche« (soliloquia), »über die Grösse der Seele« (de quantitate animae), »vom freien Willen« (de libero arbitrio), »vom Lehrer« (de magistro); Darstellungen einzelner Wissenschaften und Künste (disciplinarum libri) [4]), von denen uns die der Musik erhalten ist; »über verschiedene Fragen« (de diversis quaestionibus) d. i. dogmatische Excerpte aus wirklich gehaltenen Gesprächen [5]). Typische Gespräche.

1) Vgl. bes. de ordine I 6.

2) C. Acad. II 10: et forte dies ita serenus effulserat ut nulli prorsus rei magis quam serenandis animis nostris congruere videretur.

3) Ebert, Literatur des Mittelalt. I 231. Bindemann Augustin I 294. Es beruht dies auf Augustins eigener Aeusserung c. Acad. I 4 dass ein »notarius« zum Aufzeichnen des Gesprochenen angestellt worden sei. Aber kann dies nicht Fiction sein? Dieselbe Fiction in der Pistis Sophia S. 23, 8 Schwartze. S. 47 ff. Man wurde mit der Zeit immer ängstlicher im Nachweisen der Tradition, die von dem wirklichen Gespräch bis zum Verfasser des Dialogs geführt haben sollte (witzelnd heisst es im Hermippus S. 28 f. ed. Bloch: καὶ ἔγωγε μνήμοσι δέλτοις φρενῶν ταῦτ' ἐγγράψομαι. Vgl. aber auch S. 62 Schl. ausserdem Pseudo-Lucians Charidem 2). Entnommen ist die Fiction der Gewohnheit, die bei den öffentlichen Disputationen herrschte. Wozu dies hier diente, ist klar und wird noch besonders durch Possidius vit. August. c. 17 angedeutet; derselbe bemerkt aber auch, dass private Disputationen »sine ulla scriptura« abgehalten wurden. Vgl. auch I S.85, 1. Nicht auf die gleichzeitige Aufzeichnung durch einen »notarius« brauchen sich de ordine II 54 die Worte »has literas« zu beziehen, sondern können die Folge der bei den Späteren nicht seltenen Confusion von Reden und Schreiben sein (o. S. 354, 1). Dagegen ist es natur- und sachgemäss in den Soliloquia (I 27. 29 f.) Reden und Schreiben als Eins zu denken. — Für die Dialoge »von der Grösse der Seele« und »vom freien Willen« gibt auch Bindemann August. II S. 9 u. 18 zu, dass sie nicht historisch seien.

4) Retractt. I 6.

5) Retractt. I 26.

So verschieden der Inhalt ist, so haben sie doch in der Hauptsache das mit einander gemein dass sie traditionelle Themata der alten Philosophie, nur vom christlichen Standpunkt aus, behandeln. Der Hauptsache nach gehören sie auch der gleichen Zeit an und sind die meisten vor, andere nicht lange nach der Taufe Augustins verfasst. Sie fallen somit in eine Zeit, in der er sich aus der Philosophie zum Glauben emporrang und keineswegs schon vollkommen mit sich abgeschlossen hatte. Diese inneren Kämpfe finden ihren angemessenen Ausdruck in der Form des Dialogs, mit der es daher Augustin wie mit Allem was er angriff sehr ernst genommen hat. Sie ist ihm nicht bloss ein Ueberbleibsel seiner rhetorischen Periode[1]), eine leere Form, sondern ein Mittel die Wahrheit zu erkennen (Solil. II 7, 14). Darum legt er auch dem Selbstgespräch eine solche Bedeutung bei (a. a. O.): denn nur in den Gesprächen mit der eigenen Vernunft sind die Menschen vollkommen ehrlich, in den Unterredungen mit Andern besteht die Gefahr dass sie rechthaberisch werden[2]). Noch bis in spätere Schriften hinein wirkt dieser dialogische Trieb, wie »die Bekenntnisse« lehren: der wundervolle Bericht über die letzten Gespräche mit seiner Mutter (IX 10 ff.) und über deren Ende ist in mehr als einer Beziehung dem Phaidon vergleichbar. Aber die dialogische Kraft, ein Zeichen jugendlicher Zeiten und jugendlicher Menschen,

Abfassungszeit.

Selbstgespräch.

1) Nur c. Acad. III 15 bezeichnet er das Dialogisiren als eine Erholung von rhetorischen Uebungen.

2) Das Selbstgespräch gilt ihm als die Blüthe des Dialogs. Diderot sah umgekehrt darin die beste Vorbereitung für den Dialog (de la poésie dramatique = Oeuvres IV Paris 1818 S. 633: Vous savez que je suis habitué de longue main à l'art du soliloque. Si je quitte la société etc, S. 634: Écouter les hommes et s'entretenir souvent avec soi: voilà les moyens de se former au dialogue). Vgl. auch o. S. 265. Von Marc Aurels Meditationen unterscheiden sich die Selbstgespräche Augustins dadurch, dass sie nicht wie jene protreptisch o. S. 267 f.), sondern dialektisch sind. Der Eigenthümlichkeit seiner Leistung war sich Augustin wohl bewusst deshalb erfand er den neuen Namen »Soliloquia« für sie (Solil. II 7, 14). Doch trifft er auch hier ohne daran gedacht zu haben mit Platon zusammen, der alles Denken ein Selbstgespräch der Seele nannte (I S. 445 f.). Eine leere Nachahmung nur in der äussern Form, die einem ganz fremden Inhalt angepasst ist, waren die »Synonymen« Isidors, die bisweilen den gleichen Titel »Soliloquia« erhielten.

erlahmte auch in ihm mit den Jahren. Schon unter den genannten Dialogen ist der »über die Musik« ein Katechismus-Gespräch zwischen Lehrer (Magister) und Schüler (Discipulus).

Abnahme der dialogischen Neigung.

In der letzten Zeit seines Lebens erhob er sich zu dialogischer Thätigkeit nur noch in den Disputationen mit Ketzern, die ihm die Wirklichkeit des Lebens abnöthigte, und in der Polemik gegen deren Bücher (o. S. 376); beide haben in der schriftlichen Aufzeichnung das mit einander gemein, dass sie lediglich das Für und Wider zu Protokoll nehmen und auch nicht den entferntesten Versuch einer künstlerischen Gestaltung machen. Welch ein Abstand von hier bis zu dem übermüthigen Jüngling, den die begeisterte Freude an dramatischer Darstellung ins Theater trieb und in dem sich auf ähnliche Weise wie bei Platon der Verfasser lebensvoller Dialoge ankündigte! Durch sein Leben noch mehr als durch das Leben Platons geht ein tiefer Riss. Je mehr das Christenthum sich seiner Seele bemächtigte, desto mehr unterdrückte er darin jeden Ueberrest der Vergangenheit. Insbesondere richtete sich dieser Fanatismus gegen die philosophisch-dialogischen Schriften. Der Anlauf, den er einmal in der Schrift gegen die Akademiker (II 7) zu einem platonischen Mythus genommen hat, erscheint ihm jetzt abgeschmackt (Retract. I 1, 3) ebenso wie er seine frühere Verehrung Platons und Ciceros nun verwerflich findet (Retr. I 2, 4). In den Streitigkeiten und den Dialogen — er nennt sie ausdrücklich — der Philosophen sieht er von diesem spätern Standpunkt aus nur Kindereien, die Niemandem Nutzen bringen, und bedauert durch seine eigene Thätigkeit dergleichen gefördert zu haben[1]. Demuth und immer wieder Demuth ist das Einzige was er fordert, die Vernunft soll unter die Autorität Christi und die Offenbarung gebeugt werden[2]. Damit war der freien Bewegung des Dialogs das Todesurtheil gesprochen: denn so viel hatte schon Cicero erkannt (de nat. deor I 10) dass dem Autoritätsglauben und seinem αὐτὸς ἔφα nicht wirksamer begegnet werden konnte als durch die dialogische Darstellung. Mit einem grossen dogmatisch-systematischen Werk »über den

1) Epist. (ad Dioscorum) 118, 2. 3. 9. 11.

2) A. a. O. bes. 21 ff.

Gottesstaat« hat Augustin im Wesentlichen seine literarische Thätigkeit abgeschlossen.

Und was von Augustin, das gilt auch von der Kirche, die er wie kein Anderer zierte. Auch hier ging die frische Zeit des Kampfes vorüber und eine andere folgte, in der die Geister unter dem Druck der Hierarchie nur noch an der Befestigung des gewonnenen Dogmas und dessen systematischer Ausgestaltung arbeiteten. Wiederum versank der Dialog in einen Schlummer, an dem nur hin und wieder Antiquare und Redekünstler vergeblich rüttelten. Er wartete des Tages und der Tag sollte kommen, da neue Geistesstürme ihn zu neuem Leben erweckten.

VIII. Der Dialog im Mittelalter und den neueren Zeiten.

Mittelalter. Byzantiner. Nachahmung Lucians.

Im engen Anschluss an das griechische Alterthum, an die Disputationen der Philosophen- und Rhetorenschulen und an die literarischen Leistungen, erhält sich der Dialog bei den Byzantinern. Es ist nur ein Nachleben, kein ursprüngliches, das wir hier finden. Einiges der Art ist uns schon vorgekommen (o. S. 336. 363). Alle andern Vorbilder überragt Lucian, den man in Vers und Prosa nachbildet, aus dessen Dialogen die den Moralitäten verwandten Allegorienspiele des Michael Plocheiros und Prodromos, des Tzetzes und Philos nicht minder als die Hadesfahrten[1]) sich entwickelt haben. Nicht umsonst war der »Philopatris« unter seine Werke gerathen (o. S. 336). Es war weniger die satirische Laune, die zu ihm hinzog — obgleich auch sie gelegentlich in diesen byzantinischen Kopien derb hervorbricht[2]) — als das Schattenspiel der Allegorien und Personificationen, wie es auch ohne direkte Abhängigkeit von Lucian im Gedichte des Philippus Solitarius das Gespräch zwischen Seele und Körper zeigt. Die Katechismenliteratur setzt Planudes in seinem Dialog »von der Grammatik« fort. Nur selten nahm die Nachahmung einen höheren Schwung und griff bis auf Platon zurück, so vielleicht schon in einem früheren Produkt der byzantinischen Literatur, dem von Photios citirten Dialog περὶ πολιτικῆς[3]) und dann wieder in den Dialogen des Nikephoros Gregoras[4]), in dessen Wesen man aber auch sonst bereits das Wehen einer neuen Zeit zu spüren meint.

Katechismen-literatur. Nachahmung Platons.

1) Ettig Leipz. Studd. XIII S. 341 f. Krumbacher Byz. Lit. S. 407 f.

2) Im Timarion und in der Ἐπιδημία Μάζαρι ἐν Ἅιδου.

3) Phot. cod. 37. Franz Schmidt de Heraclid. Pont. et Dicaearch. Mess. diall. S. 37, 1. Krumbacher S. 48, 6.

4) Krumbacher S. 95, 2. Die Scene des Φλωρέντιος ist in Athen, an

Germanen und Romanen.

In seiner vollen Eigenthümlichkeit tritt uns das Mittelalter nur bei den deutschen und romanischen Völkern entgegen, durch das germanische Element erst erhält es sein Gepräge. Mächtig regt sich in diesen jugendfrischen Völkern, die noch am Anfang ihres historischen Weges stehen, der Trieb zu dialogischer Gestaltung und greift in die verschiedensten Gebiete der Poesie ein, in das Epos wie in die Lyrik[1]). Aus ihm entsprangen die Streitgedichte, die Tenzonen und Frage- und Antwort-Sonette einer späteren Zeit; die Anfänge des Dramas hat er entwickelt. Manches erinnert hier an die dialogischen Bildungen des Alterthums, die Streitgedichte insbesondere an die συγκρίσεις; das älteste uns bekannte Beispiel eines solchen steht ausserdem unter dem Einfluss der Ekloge[2]).

Streitgedichte.

Nachahmung des Antiken.

Noch greifbarer wird die Nachahmung des Antiken, seit der Dialog in die Prosa hinübertritt. Wiederum giebt er seine Form her um uns den alten ewigen Kampf des Menschen mit dem Tode vorzuführen, der eine ergreifende Darstellung in dem »Ackermann aus Böhmen« findet, einem Streitgespräch zwischen dem Mann, der seine Frau verloren, und dem Tode (I S. 89). Platon, Aristoteles, die Akademie und Athen werden erwähnt. Der Verfasser ist also ein Gelehrter, dem das Alterthum nicht fremd war, und so mag es denn auch nicht zufällig sein dass er in der Weise der Dialoge des späteren Alterthums sein Gespräch der Form eines Prozesses angenähert hat, in dem Gott Vater am Ende das entscheidende Urtheil spricht — einer Form die allerdings auch sonst in der Literatur des Mittelalters, und nicht bloss im Belial, zahlreiche Seitenstücke hat[3]). — Auch die Katechismusliteratur erhält sich, als deren namhaftester Ver-

Katechismen.

---

die alte Herrlichkeit und Macht der Stadt werden wir erinnert, ein Kritobulos tritt auf: die Formen der Worte, die Wendungen sind platonische Brocken, auch da, wo sie heidnische Vorstellungen mit sich bringen. Doch verhüllen sich unter dem antiken Gewande die Kämpfe der Gegenwart.

1) W. Wackernagel, Klein. Schr. II 72 ff. ten Brink, Gesch. d. engl. Lit. I 112 f. Gaspary, Ital. Liter. I S. 135.

2) Der Conflictus veris et hiemis: s. Ebert, Literatur des Mittelalters II 68. Ohne den der Ekloge entlehnten Rahmen erscheint das etwas spätere Certamen Rosae Liliique: a. a. O. 197. Vgl. auch o. S. 178, 1.

3) Vgl. noch o. S. 176, 4.

treter Alcuin erwähnt werden mag[1]) und der im weiteren Sinne auch die Dialoge des Anselm von Canterbury angehören[2]); während Caesarius von Heisterbach und Chaucer in einer ebenfalls aus dem Alterthum überlieferten Weise (o. S. 374, 4) den Dialog lediglich als Vehikel für eine Reihe von Erzählungen benutzen. — Zahlreich waren insbesondere die Nachahmungen, welche die Dialoge der christlichen Schriftsteller hervorriefen[3]); ihnen mag, an Augustins Soliloquia erinnernd, auch der Dialog der h. Katharina von Siena angereiht werden, ein Gespräch ihrer Seele mit Gott. Vehikel für Erzählungen. Katharina von Siena.

Aus frühesten Zeiten des antiken Dialogs würde sich dagegen Adelard von Bath sein Vorbild geholt haben, wenn ihm wirklich bei seiner Darstellung des Streites der Philokosmia und Philosophia um die Seele eines Jünglings der Herakles des Prodikos vorschwebte[4]), was indessen bei dem unabsehbaren Nachwuchs, den jene Erfindung des alten Sophisten hatte, schwer zu entscheiden ist. Kaum hat sich eine Zeit so fruchtbar an Allegorien und Personificationen erwiesen als das Mittelalter, wovon keineswegs bloss die Moralitäten Zeugniss ablegen, und gewiss ist dass dies zum Theil unter dem Einfluss des Lucian im Osten, des Boëthius u. A. im Westen geschehen ist. Gleichzeitig kommt jedoch hier auch eine Eigenthümlichkeit des germanischen Geistes zum Vorschein, die ihn von dem Alterthum nicht minder als den Byzantinern unterscheidet. Während die Personificationen der letzteren sich auf abstrakte Begriffe beschränken und daher von Anfang an todt bleiben, schafft Gemüth und Phantasie der Deutschen auch Naturwesen zu lebendigen, empfindenden und redenden, Personen um. In einem Liede Herzog Heinrichs IV. von Breslau werden nacheinander der Mai, die Sommerwonne, die Haide, der Klee, der Wald, die Sonne als Personen angeredet Allegorien und Personificationen.

1) Gegen Ebert Lit. des Mitt. II 46, dass Aldhelm diese Form aufgebracht habe, s. J. Hümer, Zeitschr. f. d. öst. Gymnas. 31 (1880) S. 855.

2) Ob auch der Dialogus super auctores sive didascalon des Conradus Hirsaugiensis (erstmals herausg. von Schepss Würzburg 1889) hierher gehört, vermag ich aus meinen Notizen nicht genau zu ersehen.

3) Herford, The literary relations of England and Germany in the sixteenth century S. 23 f.

4) Jourdain Recherches sur l'âge et l'origine des traductions Latines d'Aristote S. 26 und dazu Welcker, Kl. Schr. II 491 f.

und antworten auf die Anreden[1]). Rose und Lilie, Sommer und Winter streiten mit einander. Wer denkt hier nicht an Goethes Blümlein Wunderschön. Die Literatur des Alterthums bietet nichts was sich damit vergleichen liesse[2]); und es ist in diesem Zusammenhange bezeichnend das Planudes zwar eine σύγκρισις, aber keinen ἀγών, χειμῶνος καὶ ἔαρος geschrieben hatte. Mehr von seinem Wesen, als man beim ersten Anblick vermuthet, legt der Germane des Mittelalters in diese dialogischen Schöpfungen, auch seinen gewaltigen Kampfesmuth. Der Waffenstreit erscheint ihm als eine Disputation[3]), aber auch das Disputiren wird zu einen Kampf bei dem es um Leib und Leben geht[4]). Er fasst den Dialog als den Streit zweier feindlicher Gegensätze und der Etymologe des Mittelalters bestätigt ihm dies, indem er Dialog als »Zwiegespräch« d. h. Dyalogus erklärt[5]).

Die Freude am Dialog fehlte somit auch dem Mittelalter nicht und das Wort Wiclifs kann weiter zurückdatirt werden: locutio ad personam multis plus complacet quam locutio generalis[6]). Auch das Talent zu dialogischer Darstellung wird nicht abgestritten werden können, wenigstens Vorübungen zu einer solchen wurden angestellt. Trotzdem hat es das Mittelalter zu keinem rechten Dialoge gebracht[7]). Im besten Falle sind es nur menschliche Typen, die mit einander reden, Dives und Pauper, Clericus und Miles[8]); es fehlt jede individuelle

1) W. Wackernagel, Poetik S. 397.

2) Um den Streit des Sommers und Winters zu belegen war J. Grimm D. M. 741³ nur einen einzigen Beleg beizubringen im Stande aus einer äsopischen Fabel, worin χειμών und ἔαρ unter einander hadern. — Vgl. auch Burckhardt Cultur d. R. S. 233.

3) W. Wackernagel Poetik S. 403. Daher singt noch Rückert von Blücher, der »auf dem Feld der Schlacht gewaltig disputiret«. In der That pflegt ja im Epos, und nicht bloss im germanischen, dem Kampf mit der Waffe das Wortgefecht vorauszugehen.

4) S. über Odhins Streit mit dem Riesen ten Brink, Gesch. d. engl. Lit. I 112. Vgl. aber auch I S. 18, 3 u. 4.

5) I S. 2, 1.

6) Herford a. a. O. S. 24.

7) Wie auch Herford S. 22 ff. bemerkt, der überhaupt hier vortrefflich, wenn auch nur im Allgemeinen über die Dialoge des Mittelalters handelt.

8) Herford S. 24, 2. Dasselbe gilt auch von Abälards visionärem

Charakteristik: denn Karl der Grosse der in Alcuins Katechismus-Dialogen redend auftritt, ist als dieses Individuum für den Dialog ganz gleichgiltig und könnte ebenso gut durch einen Ungenannten ersetzt werden. Das macht dass man den Dialog als ein gehaltvolles auf die Lösung tieferer Fragen gerichtetes Gespräch lebendiger Menschen nicht kannte; geführt wurden dergleichen Gespräche auch damals wie sie zu allen Zeiten geführt worden sind, aber sie waren selten und kamen nicht unter die Leute, darum konnten sie auch keine Literatur schaffen in der sie einen typischen Ausdruck fanden. Die geschlossene Weltanschauung des Mittelalters musste gebrochen werden damit auch in weiteren Kreisen des Volkes das Reden und Denken der Einzelnen sich wieder frei bewegen lernte, eine edlere höheren Interessen dienende Geselligkeit musste sich bilden, wenn der Boden da sein sollte auf dem allein der Dialog gedeihen konnte. Diese neue Zeit brach mit der Renaissance an, die den Dialog wieder aus dem Poetenhimmel auf die Erde, aus der Rüstkammer der Rhetorik an die frische Luft des Lebens brachte.

Es kann mir nicht beikommen diese wundervolle Zeit zu schildern, nachdem sie so oft und so meisterhaft geschildert worden ist. In den neuern Darstellungen wird mit Recht betont, dass der Name »Renaissance«, soll er irgend wie die Sache bezeichnen, umgedeutet werden muss aus einer Wiedergeburt des Alterthums in eine Wiedergeburt des gesammten Lebens überhaupt, die allerdings zum Theil sich an das Alterthum anlehnte und, obgleich aus tieferen Quellen entsprungen, in den Formen der Antike sich bewegte. Die allgemeine Regel, nach der alle Erscheinungen der Zeit bemessen werden müssen, gilt auch für den Dialog. Man darf nicht sagen dass er eine bloss dem Alterthum entlehnte literarische Form war[1]) die einem neuen Inhalt ganz andern Ursprungs nur äusserlich angehängt wurde. Selbst in den Werken früherer Humanisten, eines Petrarca und Lorenzo Valla, scheinen die Nachahmungen des Cicero und Boëthius nur etwas Secundäres zu sein: Petrarcas

Renaissance

Italiäner.

Dialogus inter Philosophum, Iudaeum et Christianum, in dem der Herausgeber Rheinwald prooem. p. X eine Nachahmung Platons erkennen wollte.

1) Burckhardt, Cultur d. R. S. 188 f.

Petrarca. Dialoge »de contemptu mundi« sind der Ausdruck von Seelenkämpfen, also einer Stimmung die, wenn nicht zum Dialog führen musste[1]), so doch leicht diese Form wählen konnte; Lorenzo Valla. und Lorenzo Valla, der durch sein dialektisches und zugleich leidenschaftliches Naturell zum Dialogenschreiber wie prädestinirt erscheint, wird sich derselben in seinen Abhandlungen »de voluptate« nicht bloss Cicero zu Liebe bedient haben — Abhandlungen in denen er seine Unabhängigkeit documentirt durch die unerhörte Keckheit mit der er der officiellen Moral ins Gesicht schlägt[2]), in denen er sich überdies durch seine Polemik gegen Boëthius frei zeigt von blinder Bewunderung des Alterthums und die ihm von Leibniz' Seite das Lob eintrugen ein ebenso tüchtiger Philosoph wie Humanist zu sein[3]). So wenig scheint man es in diesen Dialogen Vallas mit einer lediglich überlieferten und daher in gewissem Sinne zufälligen Form zu thun zu haben, dass man längst vermuthet hat[4]) es lägen ihnen Gespräche der Wirklichkeit zu Grunde. Und sicher ist so viel, dass solche Gespräche der Wirklichkeit einen hervorstechenden Zug im Charakter der Renaissance bilden.

Geselligkeit. Von den Schranken, die die traditionellen Lehren und Meinungen gezogen hatten, mehr und mehr sich befreiend fingen die einzelnen Menschen an sich ihre eigenen Gedanken zu machen, und welchen Stoff boten ihnen hierzu Umwälzungen und Entdeckungen aller Art, in deren Gefolge fortwährend neue Fragen auftauchten. Um sich Raths zu erholen suchte man andere Menschen auf oder auch nur um der inneren Erregung Luft zu machen. Und da nun überdies die Standesvorurtheile schwanden, so konnte auf geistige Interessen gegründet eine edlere Art von Geselligkeit entstehen als die vergangenen Jahrhunderte kannten. Besonders in den eigentlichen Trägern der Wissenschaft, den Gelehrten, war dieser Trieb des Zusammenseins mächtig und führte zur Gründung einer Reihe neuer Verbände, namentlich in Florenz[5]) das sich

---

1) Gaspary, Ital. Liter. I S. 441 f.

2) G. Voigt, Wiederbelebung I² S. 468 ff. Vgl. aber auch Gaspary a. a. O. II S. 656.

3) Opp. philoss. ed. Erdmann II S. 620. 476.

4) Voigt a. a. O. S. 468.

5) Gaspary a. a. O. II S. 175 f.

auch hierin als das Athen des damaligen Italiens bewährt. In einer Zeit, wo Bücher noch selten waren, war das Bedürfniss nur um so stärker nach gegenseitiger Aufklärung im mündlich-persönlichen Verkehr, als dessen Surrogat für Abwesende eine unendliche Correspondenz in Briefen sich entwickelte. Sokratische Naturen wie Niccolo Niccoli traten auf, der ganz wie der attische Weise durch seine Gespräche auf die Jugend zu wirken suchte[1]). Dass Kunst und Literatur auch diese Seite des Lebens wiederspiegeln würden war von vornherein zu erwarten[2]).

Diesen literarischen Aufzeichnungen der Dialoge kam ein anderer Zug der Zeit fördernd entgegen, der überall darauf drang die Natur wieder in ihre Rechte einzusetzen; denn der natürlichen Rede entspricht am Meisten die Prosa und innerhalb der Prosa das Gespräch[3]). So schrieb man Anfangs, der historischen Wirklichkeit folgend, lateinische Gespräche, bald danach, der Natur noch näher kommend, auch solche in der Muttersprache. Mit Hilfe derselben schauen wir in die verschiedenen geselligen Kreise hinein, wie sie damals hier und dort in Italien gleichsam dialogische Centren bildeten. Den frühesten Bericht der Art haben wir in dem »Paradiso degli Alberti«, das uns Kunde gibt von der Geselligkeit die in der Villa Paradiso und den Gärten des Antonio degli Alberti herrschte, darunter auch von den Gesprächen und Disputationen die dort über philosophische und historische Gegenstände stattfanden. Leon Battista Alberti hatte hiervon durch seinen Vater gehört und so konnte in ihm schon in früher Jugend der Trieb zu dialogischer Gestaltung geweckt werden, den dann seine Beziehungen zur platonischen Akademie noch weiter nähren mochten. Ueber diese Akademie, die wie man gesagt hat eine Renaissance innerhalb der Renaissance begründete, haben wir die historischen Berichte des Bandini und Ficino. Kunstvoller gestaltet, aber

Paradiso degli Alberti.

Leon Battista Alberti.

Platonische Akademie.

1) Ein Beleg bei Burckhardt S. 167 f. Vgl. auch A. v. S. in Conservative Monatsschr. 46 (1889) S. 1085.

2) Was die Kunst betrifft, vgl. die Bemerkungen von Liliencron in Deutsche Rundschau 1885 S. 390, der insbesondere auf Raphaels Disputa und die sacre conversazioni verweist. S. hierzu I S. 351.

3) Burckhardt S. 188 f. Vgl. auch I S. 87 ff.

doch auch aus diesem Kreise hervorgegangen sind die Disputationes Camaldulenses des Christoforo Landino, der sich schon vorher in Dialogen de anima versucht hatte. In die Umgebung der Catarina Cornaro führen Bembos Asolani[1]); doch hing auch er durch seinen Vater mit der Akademie zusammen. Den Hof von Urbino lernen wir kennen aus Castigliones Cortegiano, der Blüthe aller Renaissance-Dialoge. Die Kehrseite dieses reichen und feinen Lebens stellen die Ragionamenti des Pietro Aretino dar[2]), eine freie und freche Nachbildung zugleich der Lucianschen Hetärengespräche[3]) so wie der Cortegiano die edelste Frucht ist welche Ciceros Gespräch »vom Redner« getragen hat.

Christoforo Landino. Bembo. Castiglione. Pietro Aretino.

Es ist hier weder möglich noch nöthig dieses gährende um sich greifende dialogische Leben in allen seinen einzelnen Aeusserungen zu verfolgen. Nicht immer bringt es gleich Vollkommnes hervor; auch Zwittergeburten treten ans Licht, Dialoge die wie ehedem die Mimen Sophrons auf dem Wege zum Drama stecken geblieben sind. Eins ist den weitaus meisten Dialogen dieser Zeit gemein und gibt ihnen in der Gesammtheit das Gepräge gegenüber den Leistungen des Mittelalters, dass sie nämlich individuelle Personen der historischen Gegenwart redend einführen und sich hierdurch als Kinder des Lebens und der Wirklichkeit zu erkennen geben. Daneben machen sich die verschiedensten Einflüsse geltend. Die Invective und Satire der Humanisten liess sich gern von Lucians Vorbild leiten[4]); platonische Gedanken leben bei Bembo, Sperone Speroni u. A. fort; nur vereinzelt scheint auch Xenophon und Plutarch durch, wie bei L. B. Alberti (oder Agnolo Pandolfini im Trattato del governo della famiglia) und Gelli[5]). Der eigentliche Classiker des Dialogs, den später auch die Theorie ausdrücklich als solchen

Historische Personen. Lucians Vorbild. Platon. Xenophon. Plutarch.

1) Hierzu eine Bemerkung bei Burckhardt, Cultur d. R. S. 307.

2) Vgl. auch Burckhardt, Cultur d. R. S. 317.

3) Ein Hetären-Dialog ganz anderer Art war dann wieder der platonisirende »über die Unendlichkeit der Liebe« (dell' infinità d'amore). Er ging aus den Conversationen im Hause der Tullia d'Aragona hervor, die man die Aspasia der Renaissance genannt hat, und sie selber so wie Varchi traten darin redend auf: Münch. Allg. 1892 Beilage No. 295 S. 6. Gaspary II S. 509 ff. Vgl. Burckhardt, Cultur S. 316.

4) Burckhardt S. 188, 1.

5) Vgl. auch Burckhardt a. a. O. Ausserdem s. o. S. 132, 3.

und zwar auf Kosten Platons proclamirte [1]), war aber Cicero; ihn hatte z. B. auch Machiavelli vor Augen, da er seine Dialoge »von der Kriegskunst« schrieb [2]). Nicht minder verschieden war der Inhalt aller dieser Dialoge unter einander, wie sich aus dem Gesagten schon ergibt nicht bloss moralisch- oder speculativ-philosophirend sondern ausgedehnt über die ganze Breite des Lebens. Aus der Politik schöpfte ihn Guicciardini in seinem Dialog Del Reggimento di Firenze, während er bei Savonarola und seinen Anhängern [3]) so wie bei Bernardino Ochino bereits beginnt Zeugniss abzulegen auch von der religiösen Bewegung der Zeit.

Cicero. Machiavelli. Guicciardini. Savonarola. Bernardino Ochino.

Wie aber der lebendige Dialog schliesslich fast mit Nothwendigkeit auf den Gebrauch der Muttersprache führt (I S. 87 ff.), so konnte es auch für ihn kaum ein geeigneteres Thema geben als die Erörterung der sie betreffenden Fragen — der Fragen, welche Rechte sie selber gegenüber der lateinischen Weltsprache habe, und sodann, in welchem Verhältniss die Dialekte zur Schriftsprache stehen. Fast gleichzeitig sind daher mehrere hervorragende Männer darauf verfallen den gleichen Gegenstand in italiänischen Dialogen zu behandeln, Machiavelli (in seinem Dialogo sulla lingua), Bembo (in seinen Prose) und Castiglione (im Cortegiano), denen sich bald noch Andere zugesellten ebenfalls mit Abhandlungen in dialogischer Form [4]).

Erörterungen über die Sprache.

Die letzten Ausläufer dieser Bewegung finden sich auf der pyrenäischen Halbinsel. Durch Castiglione wurden angeregt nicht bloss zur Wahl der gleichen Form sondern auch

Spanier und Portugiesen.

---

1) Sigonius in seiner Schrift über den Dialog (Opp. Mailand 1737) S. 461. 467 f.

2) Womit natürlich die Meinung nicht streitet, dass auch diese Dialoge hervorgegangen sind aus Gesprächen der Wirklichkeit und insbesondere den Zusammenkünften, die in den Orti Oricellarii stattfanden und bei denen Machiavelli selber die Rolle eines Sokrates oder Platon spielte (Villari, Machiavelli III S. 43 ff. bes. 51). Vgl. auch Burckhardt, Cultur d. R. S. 306, 1.

3) Ueber Domenico Benivieni, der übrigens auch zu den Platonikern gehörte, vgl. Villari, Savon. I S. 399. Auch die Predigten Savonarolas hatten theilweise dialogische Form (Villari I S. 378. 442. Vgl. auch I S. 51). Seine Dialoge stecken aber noch in der mittelalterlichen Schablone, da sie an allegorische Personen angeknüpft sind.

4) Gaspary II S. 536 ff.

zur Behandlung eines ähnlichen Themas unter den Spaniern Perez de Oliva [1]) und Juan Valdés wenn er der Verfasser des Diálogo de las lenguas ist — derselbe Valdés der durch einen andern Dialog über die Eroberung Roms und die Gefangenschaft des Pabstes eine heftige Erwiderung Castigliones hervorrief — unter den Portugiesen Rodriguez Lobo (mit seinem Corte na Aldea e Noites de inverno) [2]). Nachdem die Bahn gebrochen war, fehlte es auch hier nicht an solchen, die sie weiter gingen [3]), sodass im Laufe des 16. Jahrhunderts auch in Spanien der Dialog sich einer gewissen Popularität erfreute [4]). Indessen auch wenn wir die grosse Zahl halbwüchsiger Dialoge hinzunehmen die die spanisch-portugiesische Dichtung aufweist, so bekundet dies zwar eine gewisse Neigung zu dialogischer Gestaltung, reicht aber entfernt nicht an die Leistungen der Italiäner. Offenbar fehlte es in diesen Ländern an demjenigen Maass von Freiheit und Beweglichkeit des Geistes, ohne das es nun einmal eine Fruchtbarkeit auf dialogischem Gebiet nicht giebt. Man empfängt den Eindruck als wenn der Dialog dort nicht ursprünglich auf eigenem Boden gewachsen sondern von Italien her importirt worden sei [5]).

Die Reformation.

Ein neues Bild entrollt vor unseren Augen die Geschichte des Dialogs erst mit der Reformation und auf deutschem Boden. Die religiösen Tendenzen und Streitigkeiten, die in der Renaissance nur nebenher liefen, treten hier in den Mittelpunkt und geben der Masse dieser Dialoge das eigenthümliche Gepräge. Damit ist aber zugleich gesagt dass, wie die Religion selber aus den unteren Schichten des Volkes hervorwachsend

1) Ticknor, History of Spanish literature II² S. 9 f.

2) I. S. 88 f.

3) Spanier verzeichnet Ticknor a. a. O. S. 10 ff. Von Portugiesen mag hier Magalhãens der Freund des Dichters Camõens genannt werden wegen seines dialogo .... em defensão da lingoa Portuguesa (Camoens' Gedd. übers. von Storck III 277) und Garcia d'Orta, der Dialoge medicinischen Inhalts verfasste (a. a. O. 349. Storck Camoens' Leben 588. 644).

4) Ticknor a. a. O. S. 11, 21.

5) Hieran braucht man auch nicht irre zu werden durch die »Academia« die im Hause des Fernando Cortes sich versammelte und dort dialogische Discussionen pflegte, welche Pedro de Navarra dann veröffentlichte. (Ticknor a. a. O. 11, 21). Denn dergleichen kann natürlich ebenfalls Nachahmung italiänischer Sitte sein.

das gesammte Leben der Nation ergreift, auch eine ihr dienende Literatur sich weder nach ihrem Ursprung noch nach ihren Wirkungen auf den engeren Kreis einer Aristokratie der Bildung und des Geistes beschränken kann. Zunächst freilich war auch hier der Dialog eine Sache der Gelehrten und scheint an Fäden geknüpft zu sein, die aus Italien herüberreichten. Wenigstens muss dies wohl angenommen werden für den bergmännischen Dialog des Georg Agricola (den »Bermannus sive de re metallica«) dessen Scene nach Joachimsthal verlegt ist. Ein Bewunderer dieses Dialogs war Erasmus [1]) und auch für ihn wird dasselbe gelten, obgleich seine dialogische Schriftstellerei, insbesondere die Colloquia familiaria, erst in eine spätere Zeit fällt, als die dialogische Bewegung bereits in vollem Gange war: das Encomium Moriae, welches seine satirischen Schriften einleitet, entstand wie das Vorwort angibt nach der Rückkehr aus Italien und wird mit dem Vorgang der Alten, insbesondere des Lucian gerechtfertigt [2]).

Zusammenhang mit Italien.

Erasmus.

Während hier die ernstere Tendenz durch die Leichtigkeit und Anmuth der Conversation fast verdeckt wird, bricht jene um so unverhüllter in Huttens Dialogen hervor. Wenn ein Einzelner den Streitdialog der deutschen Reformation begründet hat, so ist es Hutten gewesen. In Italien hatte er den Lucian kennen gelernt und eignete sich alsobald dessen dialogische Form an, indem er die poetisch-rhetorische Darstellungsweise in der Hauptsache fallen liess und so als Schriftsteller einen ähnlichen Wechsel an sich erlebte wie sein griechischer Vorgänger [3]). Aber ein sklavischer Nachtreter war er nicht: nur die äussersten Umrisse der Form entlehnte er dem geistreichen Orientalen; das lodernde Feuer einer mächtigen Leidenschaft, der grosse auf die vaterländischen Dinge gerichtete Sinn gehören ihm allein. Durch sie ist er einer der Stimmführer der Reformation geworden, besonders seit er sich entschloss die lateinische Rede mit der deutschen zu vertauschen und so abermals in der Geschichte des Dialogs Epoche machte. Auf dem neu eröffneten Wege folgten ihm Hans Sachs, Carlstadt

Hutten.

1) S. dessen Vorwort.

2) Erasmus als Dialogenschreiber namentlich Hutten gegenüber mit wenigen Strichen, aber vortrefflich charakterisirt von Herford a. a. O. S. 24 f.

3) Hierauf hat Strauss Einl. zur Uebers. S. 2 hingewiesen.

(»von dem abgöttischen Missbrauch des Sacraments«), die Verfasser der beiden Karsthans, des »Dialogus von Franz Sickingen vor des Himmels Pforten«, der »drei lustigen Gespräche« gegen Herzog Heinrich von Braunschweig, Niklas Manuel, Utz Eckstein u. A. Wie die Namen zeigen, ist es hier vollends unmöglich Drama und Dialog immer genau zu scheiden [1]), beide erfreuten sich einer ungeheuren Popularität, Dialoge wurden in Dramen umgewandelt, die Tendenz auf Lehre, Satire und Sittenschilderung — jene dreifache Tendenz schon des antiken Dialogs — durchdringt Alles, auch die Fastnachtsspiele. Es ist die Zeit der Flugschriften.

Popularität des Dialogs. Wie eine Sturmfluth braust es namentlich von protestantischer Seite her über Deutschland: in alle Kreise wirkt es, wie an der Abfassung dieser Gespräche Menschen aller Stände und Arten betheiligt sind, nicht bloss die Gelehrten sondern auch Laien; zum grossen Theil kennt man die Verfasser dieser Dialoge gar nicht, wie der Volksgesang ältester Zeiten strömt es hervor. Eine solche Bewegung konnte natürlich nicht künstlich gemacht werden, am wenigsten von Einem allein; sie ist nur der papierne Abdruck dessen was in der Wirklichkeit vorging. Schuster und Weiber, klagt ein Gegner der Reformation [2]), understunden sich nicht nur mit den Priestern und Mönchen sondern auch mit den akademischen Theologen von der Religion zu disputiren. Zu den ungeregelten Gesprächen kamen die officiellen Disputationen. Die ganze Reformation, konnte ihr berufenster Geschichtschreiber sagen, ist Ein grosses Gespräch [3]).

Aufgezeichnet unmittelbar wurde hiervon nur Weniges, nur das Tiefste und Gehaltvollste was sich in dieser Weise hervorgethan hatte, Luthers Tischreden. Das Uebrige wurde bei seinem Uebergang in die Literatur zum Typus verallgemeinert; diese Typen unterscheiden sich aber von den immer noch bleibenden Resten des mittelalterlichen Dialogs [4]) durch ihre

---

1) Vgl. die verschiedenen Kategorien bei Herford S. 27 ff. Auch bei Lucian ist, wie wir sahen (S. 294 ff.), Vieles Nachahmung der Komödie und man weiss nicht immer, hat man ein Drama oder einen Dialog vor sich.

2) Cochläus in einem Citat bei Uhland, Zur Gesch. d. Dichtung u. Sage 2, 480.

3) Ranke, Deutsche Gesch. II 65.

4) Herford 32, 4.

den Ursprung verrathende individuelle Färbung[1]), bisweilen verwandeln sie sich auch geradezu in bestimmte Individuen wie Sickingen, Luther, Murner. Niemals ist der Dialog so populär gewesen; und diese Popularität wurde nicht am Wenigsten dadurch unterstützt dass er seiner schon bemerkten (o. S. 389) eigensten Natur folgend sich zum Anwalt der Muttersprache aufwirft und wie in einem Athem Lehre und Beispiel zugleich gibt[2]).

Im Anschluss an die deutsche Literatur hat auch das England der damaligen Zeit eine Reihe von Dialogen producirt, aber weder so ursprünglich noch so massenhaft[3]). Man möchte sagen, dass auch hierin der gedämpfte Charakter der englischen Reformation zum Ausdruck kommt. England.

In wenige stürmische Jahre drängt sich die leidenschaftliche Bewegung der Geister zusammen. In einen ruhigeren Gang gekommen wirft sie doch immer noch von Zeit zu Zeit Dialoge auf, die zum Theil an den von der Reformation gestellten Fragen weiter arbeiten, wie diejenigen des Franzosen Bodin über die verschiedenen Religionen und Confessionen[4]) und des Holländers Coornhert über den Gewissenszwang[5]); auch des Lambertus Danaeus Dialog de veneficis wird hierher rechnen, wer sich an Luthers und seiner Zeitgenossen Teufel- und Hexenglauben erinnert[6]). Nachzügler der Reformation.

Nicht bloss die Reformation sondern auch die Renaissance setzte sich auf dem Gebiete des Dialogs fort. Man schrieb Dialoge in Nachahmung des Alterthums, so vor Allem die Philologen, welche jetzt an die Stelle der Humanisten treten und bei allem Streben nach wissenschaftlicher Erforschung des Alterthums doch auch die künstlerische Reproduktion desselben nicht ganz aufgeben wollen. In dieser Weise ver- Nachzügler der Renaissance.

1) Herford 28.

2) Friedr. Kluge, Von Luther bis Lessing S. 17 f.

3) Herford 33 f.

4) Dilthey, Archiv f. Gesch. d. Phil. V 501. VII 63.

5) Dilthey Archiv f. Gesch. d. Phil. V 487 f. Vgl. I S. 89, 3. Zu Gunsten der Arminianer erschien in Holland ein Dialog Fur Praedestinatus, den ich aber nur aus Leibniz, Théodicée. Essais sur la bonté II 167 kenne.

6) Freytag, Werke 19 (Bilder aus der d. V. II 2) S. 369 ff.

fassten Dialoge Hieronymus Wolf[1]) und Justus Lipsius, der letztere indem er nicht bloss popular-philosophische Erörterungen in dieser Form anstellte wie de constantia und den verlorenen »Thrasea Paetus«[2]) sondern auch seine antiquarische Gelehrsamkeit in gar nicht unlebendige Gespräche brachte wie im Poliorceticus und der Schrift de militia Romana.

Tasso. Unter diese Nachzügler der Renaissance gehört auch Torquato Tasso. Tassos Auftreten fällt in eine Zeit, in der man anfing des Prosa-Dialogs überdrüssig zu werden und nur noch Dialoge in Versen wollte gelten lassen[3]). Tasso, obgleich er selbst Dialoge in Versen gedichtet (I S. 400), nahm sich doch auch des prosaischen Dialogs an in einer Abhandlung, die viel Verständiges enthält und insbesondere in ganz neuer Weise auf Reinheit dieser Form d. i. auf Scheidung des Dialogs von der Dichtung und namentlich der am nächsten verwandten dramatischen Dichtung dringt[4]). Wie hierin so tritt er der Meinung seiner Landsleute und Zeitgenossen auch darin entgegen, dass ihm das Ideal des Dialogs nicht in Cicero sondern in Platon erschienen war[5]), den er auch über Xenophon und Lucian stellt; er zeigt sich hierin als ein Fortsetzer der von Ficin begründeten Renaissance, wie er denn auch dem Stifter der platonischen Akademie einen seiner Dialoge, den »Ficino o vero de l'arte« gewidmet hat. Entsprechend seiner Theorie, welche dem Dialogenschreiber eine mittlere Stellung zwischen dem Dialektiker und dem Poeten anweist, hat er selber mit der

1) S. dessen Selbstbiographie bei Reiske Orat. Gr. V S. 795.

2) S. Sturtz zu Dio Cass. 61 Anm. 104.

3) Dies ergibt sich aus Tasso Dell' arte del Dialogo S. 666.

4) Daher wird nicht bloss die Scheidung einer tragischen und komischen Gattung des Dialogs verworfen, sondern auch die wiederholt gemachten Versuche, die platonischen Dialoge auf die Bühne zu bringen, werden missbilligt a. a. O. S 666: non ha bisogno di palio e quantunque vi fosse recitato qualche dialogo di Platone etc.

5) Besonders ist Sigonius (o. S. 389, 1) zu vergleichen. Tasso unterscheidet zwischen den griechischen und den lateinischen Dialogen a. a. O. S. 668): In den griechischen stelle der Lehrende, in den lateinischen der Lernende die Hauptfrage. Das Letztere tadelt er als ein gar zu bequemes Verfahren. Wenn er im Vorwort zur Cavaletta (Dialoghi ed. Guasti III) S. 65 dem Dialog die Aufgabe stellt, das Nachdenken des Lesers anzuregen, so führt auch dies mehr auf das platonische als das ciceronische Ideal zurück.

Praxis des Dialog-Schreibens gewartet bis auf eine Zeit, da seine poetische Kraft erlahmt und er in dialektisches Grübeln versunken war. Was er in dieser letzten trüben Zeit seines Lebens noch auf dialogischem Gebiet leistete, ist durchaus nach der aufgestellten Regel; seine zahlreichen Dialoge kommen in der That den platonischen nahe, nur zu nahe da für den platokundigen Leser die fortwährenden auf Platon deutenden Reminiscenzen, Citate und Nachbildungen nur störend sind. Frische und Lebendigkeit kommt in sie durch die historischen meist der eignen Zeit des Dichters angehörigen Personen, an die sie angeknüpft sind; es ist Tassos eigene Welt und Umgebung in die sie uns führen; auch dies ist ein Zug der ihnen mit den platonischen Dialogen gemeinsam ist und der weiter zu der Meinung berechtigt dass wir in ihnen nicht bloss den Ausdruck innerer Seelen- und Geisteskämpfe ihres Verfassers sondern auch ein entferntes Nachbild wirklicher Gespräche erblicken dürfen [1]). Trotz vieler Schönheiten, an denen es auch in diesen Dialogen wahrlich nicht fehlt, muss aber doch über sie ähnlich geurtheilt werden wie über die Dichtungen Tassos, dass das künstlerische Schaffen durch ein Zuviel von Theorie und bewusster Regel gehemmt worden ist.

Giordano Bruno.

Ganz das Gegentheil gilt von dem nur um Weniges jüngeren Giordano Bruno. Es fällt auf, dass ein und dieselbe Landschaft Kinder so verschiedener Art hervorbringen konnte. Zwar das Gemisch von Philosophie und Dichtung ist in beiden dasselbe, nur in anderem Maasse, so dass in dem Einen der Dichter durch den Philosophen in dem Andern der Philosoph durch den Dichter gestört wird. Aber darin unterscheiden sie sich dass während in dem Einen ein akademisch geschulter Verstand über die Beobachtung von Gesetz und Regel wacht, den Andern Leidenschaft und Phantasie ins Schranken- und Formlose fortreissen. Wie er in der Naturphilosophie über alle Grenzen der Welt hinausstürmte, so sollte auch die Poetik kein Recht haben die einzelnen Gattungen gegen einander abzugrenzen [2]): kein Wunder daher dass seine Dialoge in die Komödie und seine Komödie in den philosophischen Dialog

1) Ausgeführt von Cecchi, Torq. Tasso e la vita italiana (Firenze 1880).

2) Opere ed. Lagarde S. 624 f.

hinüberschwankt[1]. So unabhängig er aber in seinem ganzen Wesen zu sein scheint, so sehr er die bisher herrschende humanistisch-philologische Bildung verachtet, so geht doch auch er als Schriftsteller nur in den Bahnen der Renaissance. Er arbeitet nach antiken Vorbildern und zwar nach Lucian; denn der Aehnlichkeiten sind zu viele als dass sich dies ableugnen liesse[2]: doch ist bei dem Neapolitaner Alles viel wilder und üppiger, aber auch unendlich viel tiefer. Die Seele seines Wirkens und so auch seiner Dialoge ist aber der Kampf gegen die geltende Weltanschauung und deren Hauptvertreter Aristoteles; damit aber wiederum nichts Anderes als was zum Wesen auch der Renaissance gehört die denselben Kampf schon begonnen hatte, den er nur grimmiger und leidenschaftlicher fortführte. Seine Dialoge stellen niemals ein gemeinschaftliches Forschen und Denken dar[3], keine »amichevole contesa« wie sie Tasso gefordert hatte (Opere III 65), sind auch kein Abdruck wirklicher Gespräche soviel Selbsterlebtes eingemischt ist[4]) sondern ein Organ der leidenschaftlichsten und gehässigsten Polemik und zwar nicht bloss polemischer Gedanken, sondern auch polemischer Stimmungen.

Galilei und Bérigard. Als Mittel polemischer Darstellung dient der Dialog auch unter den Händen Galileis, dem er mitsammt der Mathematik und Musik als Erbe seines Vaters gekommen war, und Bérigards (Circulus Pisanus erschien 1643)[5]. Objekt der Polemik

1) Gaspary II S. 598 f.

2) Die Mischung von Vers und Prosa. Das Schwanken an der Grenze von Drama und Dialog. Das Verflechten des Mythologischen und Allegorischen mit dem Historischen. Das Hineinziehen der eigenen persönlichen Angelegenheiten, wobei selbst il Nolano an ὁ Σύρος erinnern kann. Polemik und Satire, wobei der Kampf gegen die Humanisten und Philologen in Parallele steht zu dem Kampf Lucians gegen die Rhetoren. Auch die Prätension ein Philosoph von keiner Schule zu sein (Achademico di nulla Achademia lässt er sich S. 17 nennen).

3) Vgl. auch Lagarde in seiner Ausg. S. 793.

4) Was durch ihre ganze Beschaffenheit ausgeschlossen scheint. Unter anderem sind die Namen fingirt, nicht historisch wie bei Tasso; es ist nur noch mehr barock und recht in Brunos Weise, dass er neben einem Theophilo Prudentio Frulla und Aehnlichen auch Raum für einen Smitho hat (Cena de Ceneri).

5) Also ein Jahr nach Galileis Tod, 11 Jahre nach seinen Dialoghi.

sind bei Galilei Ptolemäus und Aristoteles, bei Bérigard nur der Letztere, dem Alles verschworen scheint den Garaus zu machen. Der Dialog ist beidemal durchaus auf eine Höhe der Abstractionen und Gedanken erhoben, auf der man von dem leidenschaftlichen Getöse, wie es in Brunos Dialogen herrscht, nichts mehr vernimmt[1]). Auch die Methode ist die gleiche, dass nämlich die beiden Gegner sich gegenseitig vernichten: bei Bérigard Aristoteles und die älteren Philosophen der Griechen; bei Galilei die neue Weltanschauung und die von der Kirche geweihte des Ptolemäus und Aristoteles, denn während die erstere mit ihren Gründen durchaus die Oberhand hat wird dem Vertreter der orthodoxen Ansicht doch zum Schluss mit einer allerdings von Anfang an zum Schaden des Verfassers nur zu durchsichtigen Ironie das Compliment gemacht als wenn er allein im Besitz der wahren und rechten Lehre sich befände. So glaubten beide der Verantwortung aus dem Wege zu gehen[2]); wie sehr Galilei sich damit irrte, ist weltbekannt[3]).

Unter die Vortheile des Dialogs wird von Bérigard auch gerechnet dass er in der Darstellung controverser Meinungen eine grössere Uebersichtlichkeit und Kürze ermöglicht[4]). Lediglich aus diesem Grunde hat sich der dialogischen Form auch später noch Leibniz bedient in den Schriften gegen Locke (Nouveaux Essais) und gegen Malebranche (Examen des principes de M.), nachdem er als junger Mann schon früher einmal den Versuch damit gemacht, damals vielleicht durch Vallas bewundertes Vorbild veranlasst[5]). Er warnt davor, dass man Leibniz.

1) Bérigard spricht es im Proömium ausdrücklich aus, dass sein Dialog keine »clamosa contentio«, sondern »amica voluntatum consensio ad veritatem indagandam« sein soll. S. 66 versichert er rein sachlich sein zu wollen und dass er »vanos dialogorum sermones« weggeschnitten (amputare) habe.

2) Im Proöm. S. 2 erklärt Bérigard in einer kurzen Theorie von Nutzen und Gebrauch der dialogischen Form dieselbe für »tutior«. Vgl. Tacit. Dial. 1.

3) Ueber Galileis Dialoge s. noch Bemerkungen bei Hume Philos. Works II 399 f.

4) Proöm. S. 2.

5) Ueber diesen dann verlorenen Jugenddialog s. Théodicée. Préface S. 476b ed. Erdm. Ueber den Grund der ihn später bestimmte die gleiche Form wieder zu wählen s. Nouveaux Ess. bei Erdm. S. 194.

in seinen Dialogen nicht die Reize suche deren diese Darstellungsart fähig sei: er verzichtet daher, wie übrigens schon Galilei und Bérigard vor ihm, auf jede Ausschmückung der Scene sowie auf die noch von Tasso als wesentlich für den Dialog geforderte Charakteristik der redenden Personen; denn diese letzteren sind bestimmt nur durch die Ansichten, welche sie vertreten, und durch die ihnen gegebenen bedeutungsvollen Namen[1]), deren Gebrauch in dieser Gattung der Literatur geschmackloser Weise von jetzt an mehr und mehr stehend wird. So geringe Mühe Leibniz hiernach dem Dialog zugewandt hat, so scheint es doch dass ein grosser Mann nichts berühren kann ohne ihm irgendwie den Stempel seiner Eigenthümlichkeit aufzudrücken: denn der Dialog, der noch zuletzt dem Streite gedient hatte, dazu gedient hatte den Gegensatz der Ansichten in ein desto helleres Licht zu setzen, ist vor seinem weit und hoch blickenden Geiste geworden was er in diesem Maasse wohl noch nie gewesen war, ein Mittel der Versöhnung und der Ausgleichung.

Achtzehntes Jahrhundert.

England.

Während noch die letzten Symptome auf eine Beruhigung des dialogischen Lebens zu deuten scheinen, war bereits anderwärts, in England, in Folge einer Umwälzung der öffentlichen Verhältnisse der Anstoss zu einer neuen dialogischen Entwicklung gegeben worden. Im Mittelalter und während der Reformation war die Entwicklung des Dialogs dort der deutschen parallel gegangen[2]). Im Zeitalter Elisabeths wurde sie von der des Dramas absorbirt, das sich zu einer Höhe erhob auf der es alle andern Völker weit hinter sich liess. Doch stellen die shakespeareschen Dramen, die so gern an die tiefsten Probleme rühren, die eine Meisterschaft in der Handhabung des dramatischen Dialogs zeigen, das günstigste Prognostikon für die Zukunft auch des englischen Dialogs. Bei den Zeitgenossen des Dichters freilich wagt er sich noch nicht recht hervor: ziemlich isolirt stehen Bacon mit seinem unvollendeten politisch-religiösen (de bello sacro, geschrieben

1) Théophile, Philalèthe (Nouveaux Essais S. 206), Théodore, Ariste, Philarète.

2) Herford a. a. O. S. 32 ff. o. S. 383. 393. In Chaucers Canterbury Tales ist ausser der Einkleidung auch noch The Tale of Melibeus ein langer didaktischer Dialog.

1622) und Walther Raleigh mit seinem politischen Dialog (Prerogative of parliament)[1]) denen sich bald Dryden mit einem Dialog ästhetischer Art anschloss (Essay of Dramatic Poetry). Im Jahre 1653 erschien »der vollkommene Angler oder eines beschaulichen Mannes Erholung« von Isaak Walton: es ist recht eigentlich das Lebenswerk seines Verfassers und diesem, einem fein gebildeten Mann aus dem Volke, auf den Leib zugeschnitten, weshalb es auch trotz einer gewissen altfränkischen Steifigkeit und Regelmässigkeit[2]) sich bis auf den heutigen Tag einer unverwüstlichen Popularität erfreut. Damit war wenigstens in einem einzelnen Fall der Dialog bereits volksthümlich geworden.

Das Zeitalter der Revolution brach für England früher an als für das übrige Europa und rüttelte den Volksgeist in allen Tiefen und Breiten auf. Eine Fluth von Pamphleten in dialogischer Form ergoss sich insbesondere seit der Thronbesteigung des Oraniers über das Land, ähnlich wie über Deutschland zur Zeit der Reformation; nur dass sie diesmal ebenso überwiegend politischen wie damals religiösen Inhalts waren. Und auch jetzt standen solche Dialoge keineswegs bloss auf dem Papier: sie waren nur das Echo dessen was mündlich in den Clubs, in den Kaffeehäusern[3]) unzählige Mal verhandelt wurde. Anfangs waren es namentlich politische Fragen, die in dieser Weise zu allgemeiner und leidenschaftlicher Discussion standen. Da aber der politische Kampf zugleich ein religiöser war, so konnten auch Erörterungen dieser letzteren Art nicht fehlen, Gespräche über Literatur Wissenschaft und Kunst, das gesammte übrige Leben kamen hinzu; Shaftesburys **Zeitalter der Revolution.**

1) Hume, History of England VIII (Note Q) S. 375. Hobbes' Dialogus Physicus de Natura Aëris und die Problemata Physica, in denen Herr A und Herr B sich mit einander unterhalten, kommen kaum in Betracht.

2) Herr Piscator, Herr Auceps, und Herr Venator führen ein Gespräch worin Jeder die ihm besonders werthe Erholung verherrlicht. Das Thema erinnert an Plutarchs Dialog »Ob die Land- oder Wasserthiere klüger sind« (o. S. 171 ff.). Der Dialog ist übrigens von seinem Verfasser für die neuen Auflagen wiederholt verändert und erweitert worden. Vgl. auch A. v. S. Conservative Monatsschr. 46 (1889) S. 1087 f.

3) Berkeley Works II 41. In den Kaffee-Häusern sind die Männer, die vom Staat und der menschlichen Gesellschaft mehr verstehen als Plato und Cicero: a. a. O. S. 63.

Klage, dass die Unterredung sich einzig um die Politik drehe [1], war schon zu der Zeit, da sie erhoben wurde, nicht mehr recht am Platze. Ebenso wenig als die andere Klage, dass die Conversation durch übertriebene Rücksicht auf die Frauen Inhalt und Kraft verloren habe [2]: gerade in den Clubs und Kaffeehäusern waren der Regel nach Frauen nicht anwesend und Johnson erhebt die Männer-Gespräche, die er dort mit seinen Freunden hatte, weit über diejenigen, welche in Frankreich in Gegenwart von Damen geführt wurden [3].

Die Macht und Bedeutung, welche Gespräche für die Zeit besassen, zeigt sich nicht am Wenigsten in dem Hervortreten von Dialog-Menschen, in denen sie sich gewisser Maassen concentriren: ein solcher war Johnson, den die Einsamkeit krank machte [4], der im Gespräch das einzige Mittel sah um tiefer auf die Menschen einzuwirken und der endlich, auch darin ein zweiter Sokrates [5], in Boswell seinen Xenophon fand, durch dessen Aufzeichnungen, und nicht durch das Wenige was er selber geschrieben hat [6], er unsterblich geworden ist. Wer vermag auch nur zu ahnen wie viel geistiger Saame in solchen Gesprächen ausgestreut wurde, welche Früchte im Guten und Bösen er getragen hat für den Einzelnen, für die Gesellschaft, für Kirche und Staat! Die eine Thatsache muss hier genügen dass das philosophische Hauptwerk der Epoche Lockes »Versuch den menschlichen Verstand betreffend« laut dem ausdrücklichen Zeugniss des Verfassers aus derartigen Gesprächen hervorgegangen ist [7].

Johnson.

1) The Moralists I S. 183 ff. Aehnlich Addison zu Anfang seines Gesprächs vom Nutzen der alten Münzen.

2) A. a. O. S. 186 f. Die Spitze kehrt sich wohl auch nicht so sehr gegen die englischen Theecirkel und ihre Conversation (Blue-Stocking Clubs: Schlosser Gesch. des achtzehnten Jdts. 3, 1 S. 581 ff.) als gegen die französische Gesellschaft der Salons.

3) Boswell, Life of Johnson S. 453 (ed. by Morris).

4) Vgl. dazu das I S. 71 über Sokrates Bemerkte.

5) Es gehört nicht hierher die Parallele zwischen Johnson und Sokrates weiter zu ziehen und sie z. B. auch auf ihre conservativen Ansichten in Religion und Politik auszudehnen.

6) Worunter sein lehrhafter Roman Rasselas erwähnt werden mag, da in diesem die Gespräche über die Erzählung in ähnlicher Weise überwiegen wie in der Kyropädie.

7) Epistle to the reader S. 2 f. Auf denselben Ursprung deutet

Aus diesen dialogischen Gewohnheiten und Neigungen der damaligen Menschen erklärt sich auch der ungeheuere Erfolg der neuen Literatur der Zeitschriften, deren Reihe vom Tatler und Spectator eröffnet wird: werden hier auch nicht immer förmliche Dialoge geboten, so plaudert doch immer der Schriftsteller oder eine der von ihm heraufbeschworenen Personen mit dem Leser und die Darstellung hat den zwanglosen Gang eines Gesprächs. Ja der Meister auf diesem Gebiet der Literatur hatte noch, ehe er eine Thätigkeit begann der er seinen grössten Ruhm verdankt, einen selbständigen Dialog verfasst der freilich erst später nach des Autors Tode veröffentlicht wurde. **Zeitschriften.**

Der Meister war Addison und sein Dialog das Gespräch »vom Nutzen der alten Münzen«, das der Bischof Hurd mit unter die drei besten englischen Dialoge rechnet [1]). Geschrieben ist es unmittelbar nach der italiänischen Reise des Verfassers, an die wir auf Schritt und Tritt erinnert werden, und kann dem Inhalt nach als eine einzelne Kampfscene aus dem grossen damals wogenden Streite der Antiken und Modernen bezeichnet werden, während es sich in der Form — worauf uns der Anfang des zweiten Theils aufmerksam macht — an Ciceros Schrift über den Redner anlehnt [2]). Bei der Verwandtschaft, die zwischen Essay und Dialog besteht [3]), ist es gewiss bemerkenswerth dass »der erste aller Versuch-Schreiber«, wie Addison von Herder genannt wird, zugleich der erste Verfasser jener neuen Art englischer Dialoge ist, denen es nicht so sehr auf Disputation oder Polemik als auf Untersuchung und Aufhellung gewisser Probleme ankommt [4]). Aber der Bahnbrecher und Wegweiser nach dieser Richtung zu war er doch nicht. **Addison.**

---

vielleicht noch die Erklärung hin (I ch. 11 §. 17), dass er nicht lehren, sondern untersuchen wolle (I pretend not to teach, but to enquire).

1) Essay on the Genius and Writings of Pope.

2) Hiernach muss Macaulays Behauptung (Ausgew. Schriften, übers. v. Steger V 145), Addisons klassische Bildung sei auf die Kenntniss der römischen Dichter beschränkt gewesen, corrigirt werden.

3) I S. 243 ff. Shaftesbury wollte freilich den Essay durch den Dialog ersetzt wissen: er meint aber nicht sowohl jene Form an sich als einen Missbrauch derselben.

4) Locke, der gegen alles bloss rechthaberische Disputiren den grössten Widerwillen hatte und ihm wo er konnte aus dem Wege ging,

Shaftesbury. Als wenn Platons Schatten bei der Auffrischung des Dialogs nicht fehlen dürfte, blieb dieselbe auch diesmal einem Manne platonischen Geistes, dem Grafen Shaftesbury, vorbehalten. Philosophische Gespräche hatte schon der Grossvater geführt, jetzt erscheint der Enkel auf dem Gebiete des Dialogs als schaffender Künstler nicht nur sondern auch als lehrreicher Theoretiker und Kritiker. Seine dialogische Neigung macht sich theils gelegentlich in kleineren Gesprächen Luft, die er in den zusammenhängenden Vortrag einflicht theils und vor Allem hat sie in »den Moralisten« Ausdruck gefunden, die ausgezeichnet sind durch die echt dialogische Verknüpfung der höchsten Fragen nach den Principien der Religion und der Sittlichkeit und nach dem Wesen der Philosophie, durch den zwanglosen Gang des Gesprächs, endlich durch die Mannichfaltigkeit und Herrlichkeit der Scenerie, die uns über Berg und Thal führt, uns das Meer in der Ferne zeigt und die, wo Unterredungen über das Wesen der Gottheit würdig eingeleitet werden sollen, die Pracht des nächtlichen Sternenhimmels heraufführt. Die Wirkung dieses künstlerischen Vorbildes auf die Späteren wurde noch unterstützt durch die einleitenden und begleitenden Bemerkungen über das Wesen und die Geschichte des Dialogs. Wie das Selbstgespräch die Gedanken des Autors sichten und klären, ihn auf sein Geschäft vorbereiten soll, so ist der Dialog die einzig rechte Form der Darstellung, allein geeignet in dem Leser das gleiche Nachdenken zu erregen: denn in ihr verschwindet der Verfasser mit seiner Person und keine bestechende Rhetorik, nur die Sache kommt zum Wort. Aber diese ideale Form zu realisiren ist eine der schwierigsten Aufgaben. Sie muss, soll sie ästhetischen Genuss gewähren, die Wirklichkeit des Lebens spiegeln, den Einzelnen wie die Nation[1]); zu dieser Spiegelung eignete sich nun wohl das griechische, aber nicht das moderne Leben der Wirklichkeit. Bei dieser Resignation ist Shaftesbury stehen geblieben in der Theorie wie in der Praxis. Er hat zwar nicht darauf ver-

---

erscheint auch hier als der Vorläufer der neuen Bewegung. Gegen das gemeine Disputiren erklärt sich auch Lockes Zeitgenosse Leibniz und wünscht es einer Reform zu unterwerfen (Opera philos. ed. Erdmann S. 365).

1) Mirrour-Working nennt Shaftesbury alle dialogische Schriftstellerei Character. I (Advice to an Author) S. 199.

zichtet Dialoge zu schreiben; aber das moderne Leben mit seinen durch Titel und Complimente entstellten Verkehrsformen hat er sich doch auch nicht entschliessen können wiederzugeben und lässt deshalb die Personen seines sonst so naturgetreuen Gesprächs in der Verhüllung antikisirender Namen, als Polemon, Philocles und Theocles auftreten. Sie nehmen sich aus — und sind es wohl auch zum Theil, wenigstens finden wir sie nicht bloss bei Shaftesbury — wie ein Tribut an das Zeitalter des Barock- und Rococostils und wollen kaum anders beurtheilt sein als die griechisch-römische Gewandung moderner Menschen, über die sich doch Shaftesbury selber [1]) und schon Addison [2]) lustig machen. antikisirende Namen.

Mit ihren Fehlern und mit ihren Tugenden kehrt die Eigenthümlichkeit von Shaftesburys Dialog bei dessen Gegner Berkeley wieder. Tory und Whig, der Ire mit dem Britten rivalisiren auch auf dem Gebiete des Dialogs. Sein Lebelang hat sich Berkeley der Form des Dialogs bedient, zuerst in den drei Gesprächen zwischen Hylas und Philonous [3]), die gegen Skeptiker und Atheisten gerichtet sind, und sodann zwanzig Jahre später in den sieben unter dem Namen Alciphron vereinigten, in denen er die Freidenker bekämpft. Man kann Berkeley Lob und Tadel in derselben Weise spenden wie Shaftesbury. Doch sind Licht und Schatten bei ihm stärker aufgetragen. Der Gebrauch antikisirender Namen wird hier durch Masse und Art vollends zur Carikatur und stellt uns unter andern einen Vicar Namens Laches vor, während Shaftesbury selbst unter Cratylus verborgen bleibt [4]). Dafür dringt aber auch die Unter- Berkeley.

1) Charact. I S. 204 f. Vgl. auch was derselbe über die Philotheus und Philatheus, Philautus und Philalethes mancher Dialoge bemerkt Philos. Werke übers. (1797) III S. 371. Eine verächtliche Aeusserung über derartige Personen mit antikisirenden Namen auch bei Wyttenbach epist. ad Heusd. (vor Heusde Specimen crit. in Plat.) S. XXXIX f. Vgl. auch o. S. 398, 1 u. I S. 468. 559.

2) Gespräche von dem Nutzen und den Vorzügen der alten Münzen (übers. von Pötzinger 1740) S. 62 f. 65 f.

3) Hylas vertritt die Existenz der Materie; Philonous bestreitet sie. Beide lebten wieder auf in Mendelssohns Betrachtung über die Unkörperlichkeit der Seele (Schriften II S. 211 ff.).

4) Ausnahmen von dieser Antikisirung sind ganz vereinzelt wie z. B. eine zu Ungunsten von Hobbes gemacht wird.

suchung viel tiefer ein und löst bejahend die Frage ob auch die Probleme moderner Philosophie und Metaphysik dialogische Behandlung vertragen. Die Darstellung, von unvergleichlicher Lebendigkeit und Anschaulichkeit, hebt sich bis zu dichterischer Höhe. Mit Grund hat man den Alciphron insbesondere ein »pastoral poem« genannt[1]). Die englische Freude am Landleben spricht aus ihm. Meeresluft umweht uns, wir spüren wie in dem Verfasser die Erinnerung an Rhode Island nachzittert wo er unter Felsen im Angesicht des Weltmeeres philosophischen Gedanken nachhing. Es ist der Boden der Wirklichkeit, auf dem wir stehen und sogar die Fäden der einzelnen Dialoge lassen sich noch bis dahin verfolgen[2]). Shaftesburys Gesetz wird erfüllt. Die zahlreichen Reminiscenzen aus dem Alterthum[3]) ändern daran nichts. Berkeley fühlt sich als ein neuer Sokrates, der gegen die Sophisten seiner Zeit d. i. die Freidenker kämpft deren Einen er Gorgias einen Andern Prodicus genannt hat. Shaftesburys Gesetz bewährt sich aber auch. Man hat Berkeley den grössten philosophischen Schriftsteller Englands genannt und in der That ist er der einzige Moderne, der ernsthaft mit Platon verglichen werden kann; und wie dieser der Blüthe des griechischen Dramas so folgt Berkeley, der Meister des philosophischen Dialogs, auf den Meister des dramatischen Dialogs, auf Shakespeare, freilich durch einen längeren Zeitraum getrennt. Wie Platon war Berkeley nicht bloss ein schaffender sondern auch ein denkender Künstler und hatte insbesondere über den Zweck derjenigen Darstellungsform nachgedacht, die ihm nun einmal durch die Verhältnisse der Wirklichkeit war nahe gebracht worden: dabei ist zu beachten, dass ihm der Nutzen des Dialogs wieder von einer etwas anderen Seite erscheint als Shaftesbury; denn er sieht darin vorzugsweise ein Mittel der Polemik und Popularisirung[4]), wie denn auch wirklich

1) Works, by Fraser, III 4. Life and Letters S. 167.

2) Life and Letters S. 58 ff. 61 f. 169.

3) Auf Cicero geht der Nebentitel des Alciphron or the Minute Philosopher zurück (de finib. I 18. de sen. 86. divin. I 62).

4) Vgl. auf dem Titel der Hylas-Dialoge den den Zweck bezeichnenden Zusatz: in opposition to Sceptics and Atheists, also to open a method

seine dialogischen Schriften mehr Leser fanden als die anderen [1]).

Wie hoch man damals die dialogische Kunst schätzte, zeigt unter Anderen Home, der den Dialog für eine der schwierigsten Aufgaben, unter den Dialogen aber den philosophischen für denjenigen erklärte, welcher den höchsten Grad von Genie, Geschmack und Urtheil erfordert [2]). Die Philosophen fuhren fort sich des Dialogs zu bedienen. Hume, der schon im Diatribenstil der Essays einen Anlauf zu dieser Art von Darstellung nimmt [3]), hat sich zweimal an förmliche und selbständige Dialoge gewagt, deren einer von den Principien der Moral, der andere von der natürlichen Religion handelt; und es ist begreiflich dass, wer »study and society« für die zwei höchsten Freuden des Daseins erklärte [4]), gerade von dieser literarischen Form besonders angezogen wurde [5]). Doch ist der erste Enthusiasmus für den Dialog schon verrauscht: wenigstens ist Hume keineswegs wie Tasso der Meinung, dass man jedes Thema im Dialog behandeln könne, sondern will die Wahl dieser Form an bestimmte, von ihm in der Theorie näher bezeichnete und in der Praxis befolgte, Bedingungen knüpfen [6]). Home. Hume.

Während Hume in den antikisirenden Namen seiner Personen den Nachfolger Berkeleys und Shaftesburys verräth, gingen Hurd [7]) und Lyttelton andere Wege: Hurd schildert wie Addison und der Schotte Dr. Arbuthnot, denen sich noch Digby gesellt, sich auf einem Ausflug nach Warwick und Kenilworth über die Politik der Königin Elisabeth unterhalten [8]), er führt also historische Personen und unter ihren Hurd.

for rendering the sciences more easy, useful and compendious. Vgl. auch Philos. Works I S. 259.

1) Works I S. 244.

2) Requires the perfection of genius, taste and judgement: Home, Elements of Criticism II S. 156 f. vgl. auch III S. 284 f.

3) Vgl. Essays I S. 245.

4) Philosoph. Works II S. 378.

5) Hume selbst schätzte gerade den einen seiner beiden Dialoge sehr hoch: Essays I S. 52 f.

6) Philosoph. Works II S. 377 f.

7) Moral and Political Dialogues erschienen 1759. Dialogues on Foreign Travel 1764.

8) Vgl. F. v. S. in Conservat. Monatsschr. 46 (1889) S. 1088.

Lyttelton. eigenen Namen redend ein; Lyttelton dagegen in seinen Todtengesprächen (Dialogues of the Dead 1764) folgte dem Vorgang weiterhin Lucians, zunächst aber Fénelons und Fontenelles[1]. Nur nebenbei sei noch verwiesen auf das dialogische Element inwiefern es sich in den Romanen der Zeit, namentlich Fieldings[2]) breit machte oder in dem Katechismus für Freimaurer[3]) zu Tage tritt. Das Gesagte hat uns schon daran erinnert dass inzwischen auch in Frankreich ein Schauplatz dialogischen Lebens und dialogischer Literatur sich aufgethan hatte.

Frankreich. »Denken«, hatte Berkeley gesagt[4]), »ist das grosse Verlangen der gegenwärtigen Zeit« und damit war die dialogische Form als die zeitgemässe gegeben, in der ursprünglich nicht sowohl ein fertiges Wissen als das noch im Fluss begriffene

1) Er selbst hatte in späterer Zeit einen Nachfolger in Landor. dessen Imaginary conversations of Greeks and Romans 1824 erschienen Sein Vorgänger war King mit seinen in den Streit um die Phalaris-Briefe eingreifenden und gegen Bentley gerichteten Dialogues of the Dead: Monk Life of Bentley I S. 264. Den Plan zu einem solchen Todtengespräch hat auch Gibbon einmal gefasst. Er sagt, aus Anlass der französischen Revolution und indem er Burkes Meinung zustimmt, in den Memoirs (Miscell. Works I) S. 192: I have sometimes thought of writing a dialogue of the dead. in which Lucian, Erasmus and Voltaire should mutually acknowledge the danger of exposing an old superstition to the contempt of the blind and fanatic multitude. Es hat immer ein unterhaltendes Spiel geschienen, hervorragende Männer der Geschichte, die in weit auseinander liegenden Zeiten lebten und sich in vieler Hinsicht ähnlich oder auch wohl entgegengesetzt waren, unter sich nicht nur zu vergleichen, sondern diese Vergleichung dramatisirend his zum persönlichen Verkehr zu steigern. Friedrich der Grosse, der, durch ähnliche Dialoge Voltaires angeregt, solche Dialogues des Morts geschrieben hatte, spricht sich darüber in Briefen an den Prinzen Heinrich aus (Oeuvres XXVI S. 350: c'étaient des esprits à peu près de la trempe etc. mit Bezug auf den Vorschlag, den er billigt, Alberoni und Choiseul in einem solchen Todtendialog zusammenzubringen. A. a. O. S. 350, 3 pour m'amuser j'ai fait un Dialogue etc. den Dialog zwischen Struensee Choiseul und Sokrates). Leicht konnte sich aber hieraus auch eine Satire der Gegenwart und ernstere Gedanken ergehen o. S. 319 f. Ueber Todtengespräche vgl. jetzt noch die reichhaltigen Sammlungen und Erörterungen von Joh. Rentsch, Lucianstudien (Progr. von Plauen 1895).

2) Z. B. The History of a Foundling III 8. IV 4.

3) Den ich nur aus Hettner, Literaturgesch. des achtzehnten Jdts. I S. 223 ff. kenne.

4) Works II S. 338: Thinking is the great desideration of the present age.

Denken seinen Ausdruck finden sollte. Den hohen Werth des Denkens betont und dem Denken die freie Bewegung zurückgegeben zu haben wird aber immer ein Verdienst Des Cartes' bleiben: vor unsern Augen muss er daher als derjenige erscheinen, durch den Frankreich — man möchte sagen — von innen her für den Dialog vorbereitet wurde. Die äussere Form kam auch hier aus dem Mittelalter: in den Poesien der Troubadours, den poetischen Discussionen und Streitgedichten der Liebeshöfe war sie gepflegt worden, die hier ihre rechte Heimath hatten. Eine Fortsetzung der Liebeshöfe wurden unter italiänischem Einfluss im 17. Jahrhundert die pariser Salons der Marquise de Rambouillet und ihrer Nachfolgerinnen. Frauen thronten über den Unterhaltungen der Männer und gaben den Ton an; sie besassen in hohem Grade das Talent der Conversation, welches nach einer Definition La Bruyères sich weniger darin offenbart dass man selber Geist zeigt als dass man Andere anregt Geist zu zeigen, sie spielen also für ihre Zeit und Umgebung die Rolle des Sokrates oder wenn man will der Aspasia und haben wie es scheint durch die Rücksicht, die sie beanspruchten, das Ihrige dazu beigetragen den französischen Dialogen einen eigenthümlichen Charakter zu verleihen, der dieselben im Guten wie im Schlechten von denen anderer Völker unterscheidet.

Liebeshöfe.

Salons.

Im Laufe der Zeit änderte sich das Wesen dieser Salons: die Gegenstände der Unterhaltung wurden ernsthafter, die Interessen erweiterten und die Gespräche vertieften sich, ausser der Kunst und Literatur wurden Politik und Philosophie in die Erörterung hineingezogen[1]), und alles dies wurde mit einer Leidenschaft verhandelt, die in demselben Maasse wuchs als die Opposition dieser Kreise gegen den Hof und die herrschenden Ansichten. Ein unendliches Leben strömte von hier aus in die Cultur und Literatur Frankreichs: krystallisirt erscheint es in den »Charakteren« La Bruyères und den »Maximen« La Rochefoucaulds. Auf eine dialogische Literatur, die sich hieraus entwickeln konnte, weisen die Protokolle, die man gelegentlich von solchen Erörterungen nahm und aufbewahrte. Sie zeigen die Bedeutung, welche man wieder einmal dem gesprochenen

Bedeutung des gesprochenen Wortes.

1) Vgl. auch Taine L'ancien Régime S. 366 ff. (10 édit.).

Worte beilegte. Ein Symptom der gleichen Art ist die jetzt hervortretende und sich rasch vermehrende Literatur der sogenannten Ana, der Scaligerana Thuana Menagiana u. a., deren Verfasser sich den Aufzeichnern der sokratischen Reden, einem Xenophon und Platon, gleich dünkten[1]. Von verschiedenen Seiten her drängte das Leben und die Wirklichkeit zum Dialog: seiner kunstvollen Gestaltung wurde auch diesmal durch das Drama vorgearbeitet.

Agrippa d'Aubigné. An der Spitze der Dialogenschreiber mag hier Theodor Agrippa d'Aubigné stehen, dessen personificirter Kampf zwischen Schein und Wesen oder dem Besitzer der Herrschaft Feneste (φαίνεσθαι) und dem Herrn Enay (εἶναι)[2], wie altmodisch er sich übrigens ausnimmt, immerhin als ein Vorspiel der Kämpfe der neuen Zeit gelten kann. Es folgen Des Cartes[3] und Balzac[4] die ersten Classiker der neuen französischen Prosa (I S. 89. 94) die mehr als eine andere ihre Ausbildung der mündlichen Conversation dankt und daher mit Fug und Recht ihre ersten Proben in Dialogen ablegt. In einer Zeit, die Lust am Gespräch hat, ist man populär wenn man Dialoge schreibt. In dieser Absicht hatte Balzac seine Dialoge verfasst, ebenso thaten dann Fontenelle und Fénelon, jener indem er vorzüglich Des Cartes' Gedanken dem Publicum zu empfehlen suchte[5], dieser indem er auf solche Weise seine milde Moral besser einzuschärfen hoffte[6].

(Randnotizen: Des Cartes und Balzac. — Fontenelle. — Fénelon.)

1) Vgl. die Vorrede zu den Menagiana, wo die sokratischen Dialoge als Socratiana bezeichnet werden.

2) Vgl. Hitzig in der Anmerkung zu Chamisso's Werken 6, 148.

3) Der Dialog (recherche de la vérité par les lumières naturelles) wurde erst aus dem Nachlass publicirt; er ist ein Gespräch, in dem Eudoxus die Sache der philosophischen Erkenntniss, Epistemon das Interesse des Polyhistors vertritt. Ueber die Abfassungszeit s. K. Fischer, Gesch. d. n. Ph. I S. 284.

4) Freilich die Entretiens haben nur den Titel und die lässige Weise der Darstellung mit Dialogen gemein; Senecas Dialogi mögen hier das Vorbild gewesen sein, wie man es denn auch sonst damals mit dem Namen Entretiens nicht zu streng nahm (o. S. 10). Dialogischer ist schon Le sophiste chicaneur, förmliche Dialoge sind sodann der Aristippe, den Balzac selbst für sein bestes Werk hielt, und der Socrate Chrestien. Unter den antiken Namen sind Personen der Wirklichkeit verborgen.

5) In den Gesprächen sur la pluralité des mondes.

6) Hierbei denke ich namentlich an den Télémaque. Den Dialog sur

Beide, auch Balzac, halten sich gleichzeitig an antike Gebilde, an Seneca, an die Sokratiker[1], Lucian[2]) und Plutarch[3]. Den Cicero pries als höchstes Muster dialogischer Darstellung der P. Lamy in seinen »Unterhaltungen über die Wissenschaften« (Entretiens sur les sciences)[4]), einer Lieblingslecture Rousseaus[5]). Und wie der Römer zwischen den verschiedenen philosophischen Theorien hin und her schwankte, so wird auch der Franzose von einer gewissen Unruhe getrieben indem er sich bemüht zwischen den Ansprüchen des neuen Denkens, des aus der Vergangenheit überlieferten Wissens und des Kirchenglaubens einen Ausgleich zu treffen. Es ist dieselbe Unruhe, die auch Des Cartes und Malebranche, an die Lamy sich anschloss, nicht überwunden haben und die auch bei diesen einen Ausweg durch den Dialog suchte. Wenn hierbei Malebranche einen christlichen und einen chinesischen Philosophen in einem Gespräch über Existenz und Natur der Gottheit redend einführte, so spiegelt sich darin seine Zeit und das Vordringen christlicher Missionen in den fernen Osten ebenso wie früher die Einführung von Orientalen in die griechischen Dialoge ein Sympton der Alexanderzüge und ihrer Wirkungen gewesen war[6]).

Lamy.

Malebranche.

Kräftiger hatten sich die oppositionellen Tendenzen schon in den Dialogen Balzacs geregt gegenüber herrschenden Strömungen der Literatur. Jetzt griff der Dialog als altbewährtes

l'éloquence kenne ich nur aus der Erwähnung in Diderots Encyclopédie. Vgl. auch F. v. S. in Conservat. Monatsschr. 46 (1889) S. 1086 f.

1) Ausser Fénelons Télémaque kommt hier Balzacs Socrate Chrestien in Betracht, dessen Verfasser sich S. 154 (Amsterdam 1662) als neuer Platon fühlt. Und so ist auch sein Sokrates nach dem Muster des platonischen gezeichnet: so sagt er S. 28 von ihm »Et avec cette belle manière qui ostoit tout air de Pedanterie à l'autorite de Maistre« und ebenda lässt er ihn seinen Abscheu ausdrücken gegen ein Uebermaass von Lekture »Ces Montagnes d'Escritures accablent les testes et n'édifient point les esprits«.

2) Fontenelle und Fénelon in den Dialogues des Morts. Vgl. besonders des Ersteren Brief an Lucian vor den Todtengesprächen.

3) Fénelon im Ulysse et Gryllus (o. S. 132, 3).

4) S. 155 (Lyon 1724).

5) Confessions I 6 S. 374.

6) Vgl. I S. 334 ff. Eine Bemerkung über Malebranches Dialoge s. I S. 559, 2.

Mittel der Polemik auch in die beiden grossen Controversen ein, über die man in der zweiten Hälfte des siebzehnten Jahrhunderts auseinander ging. Die eine ist der Streit zwi-

Port Royal und die Jesuiten. Pascal.

schen Port Royal und den Jesuiten. Hier dürfen wohl die »Lettres à un Provincial« genannt werden, nicht bloss weil in der modernen Zeit der Brief dem Dialog noch enger gesellt ist als im Alterthum sondern auch weil hin und wieder die Darstellung durch eingestreute Dialoge belebt wird; schon Condorcet in seinem Eloge fand hier den Stil der Dialoge. Auf Pascals Seite und ebenfalls mit der Waffe des Dialogs

Saint-Evremond.

kämpfte Saint-Evremond, nur allerdings in seiner Satire [1]) den Komödiendichter verrathend der also in ihm wieder einmal wie in Machiavelli, Giordano Bruno u. A. die so berechtigte Personalunion mit dem Dialogenschreiber eingegangen war. Aber auch die Gegner rührten sich. Eine Antwort auf die

Daniel.

»Lettres« in dialogischer Form gab der P. Daniel mit seinen »Entretiens de Cléandre et d'Eudoxe sur les Lettres au Provincial« und von derselben Seite und durch das gleiche

Bouhours.

Organ liess sich der P. Bouhours vernehmen, der seine dialogische Schule in den Cirkeln des Fräulein von Scudéry und der Marquise de Sably durchgemacht hatte. Freilich direkte Polemik enthalten gerade seine dialogischen Schriften nicht; aber auch sie dienten, wie Alles was er that, der Ehre der Gesellschaft Jesu, die ihn als den Klassiker französischer Prosa, als den Hauptkenner der Sprache gegen die Jansenisten ausspielte [2]). Nebenbei mochte die dialogische Form noch wie ehedem bei Cicero seiner Neigung »nichts zu entscheiden« (à rien décider) besonders bequem sein [3]).

---

1) Conversation du maréchal d'Hoquincourt avec le Père Canaye. Der in Frankreich bis dahin beliebte Masken-Dialog (o. S. 370) ist hier, wie es die Leidenschaft und wohl auch das dramatische Bestreben mit sich brachte, abgeworfen und das Gespräch auf historischen oder doch historisch scheinenden Boden versetzt.

2) Ueber B. s. den Aufsatz von Morf in der Nation 1889 No. 37 S. 559 ff.

3) Vgl. auch im Avertissement vor La manière de bien penser die Worte: Comme le Dialogue est propre à éclaircir les questions les plus obscures, et que les gens qui y parlent peuvent aisément dire le pour et le contre sur toutes sortes de sujets, on a jugé à propos de traiter la matière des pensées en Dialogues. Aehnliche Ansichten s. o. S. 397, 4 u. 5.

Streit der Antiken und Modernen.

Die zweite Controverse, wie sie historisch tiefer begründet war, führte auch einen längeren Streit herbei. Schon längst glimmte die Frage, ob die Antiken oder Modernen in den Künsten und Wissenschaften höher stünden; brennend wurde sie erst durch Perraults Gedicht, noch mehr durch die ihm folgende »Vergleichung der Antiken und Modernen« (Parallèle des anciens et des modernes), also wieder einmal eine σύγκρισις in Form von Gesprächen, die während eines Ausflugs nach Versailles und beim Durchwandern des dortigen Parks von einem Präsidenten, einem Abbé und einem Chevalier geführt werden (vgl. auch o. S. 401). Perrault.

Skepsis.

Wie der Dialog hier an der Spitze einer geistigen Bewegung steht, so ist er der Bahnbrecher auch für den Gang der französischen Skepsis geworden. Vorbereitet durch Andere und eine natürliche Folge des neu erwachten Geistes der Prüfung und des Zweifels ist sie doch erst recht verbreitet worden durch die Dialoge von François de la Mothe Vayer, der als ein in den Alten bewanderter Mann ihnen mit dem Pyrrhonismus auch die dialogische Form entnahm [1]. Sein grösserer Nachfolger Pierre Bayle hat sie dann wieder fallen lassen sei es dass die Hast seines Arbeitens ihm keine Zeit zu künstlerischer Gestaltung liess oder dass es ihm an Begabung hierzu fehlte: nur in den posthumen »Entretiens de Maxime et de Themiste« hat er sich ihrer bedient und zwar ähnlich wie sein Zeitgenosse Leibniz zur Kritik gegnerischer de la Mothe-Vayer. Bayle.

1) Cinq dialogues faits à l'imitation des anciens par Horatius Tubero 1673. Auf andere als philosophische Fragen ist die dialogische Form angewandt im Hexameron rustique ou les six journées passées à la campagne entre des personnes studieuses, anonym erschienen 1671. Als einen Nachahmer der Alten zeigt er sich auch hier. Er preist Ciceros »divins dialogues« und gibt seinen Personen antike oder antikisirende Namen, Marullus, Racemius, Ménalque, Tubertus Ocella; die Scene freilich ist die Umgegend von Paris, aber er bedauert dass er sie nicht habe nach Griechenland verlegen können, was ihm indessen mit Rücksicht auf den damaligen, wüsten und barbarischen, Zustand dieses Landes unmöglich gewesen sei. Zur Skepsis bekennt er sich auch hier, wenigstens Tubertus Ocella unter dem aber wohl der Verfasser selber verborgen ist. Von skeptischem Geiste eingegeben ist auch sein, Richelieu gewidmeter, Discours de l'histoire, den ein Gespräch mit einem Freunde einleitet, und die an Favorin sich anlehnende Lobschrift auf die Esel, ein Dialog zwischen Paläologus und Philonous.

Schriften, wobei es ihm wohl um Uebersichtlichkeit der Argumente und um den Schein der Unparteilichkeit zu thun war[1].

Aufklärung. Inhalt und Festigkeit gewann das unsicher gewordene Denken erst wieder durch die Aufklärung, die von England herüber leuchtete. In ihrem Gefolge stellte sich auch der Dialog ein, zu dem insbesondere Shaftesburys Schriften ermuntern mussten. Daher finden wir ihn in den Händen derer, die die neue Lehre ihren Landsleuten predigten. Voltaire geht hier billiger Weise Allen voran. Auch auf diesem Gebiet ist er ganz er selbst, der fruchtbare und vielseitige Schriftsteller, sprudelnd von Witz und Laune, überall an die tiefsten Fragen rührend und doch nirgends tiefer eindringend, kein Nachahmer Lucians, aber doch ein Geistesverwandter. Welches bunte Bild gewähren seine bald in die Erzählung oder Abhandlung eingestreuten bald selbständigen Dialoge, mag man nun auf ihren Inhalt oder auf die auftretenden Personen sehen, die aus Menschen aller Art verschiedenen Standes und Geschlechtes, von allen Enden der Welt, von den Höhen abstrakter Begriffe und aus der historischen Wirklichkeit, aus Vergangenheit und Gegenwart, ja aus dem Thierreich zusammengeholt werden und sich mit Vorliebe zwar über die Religion, daneben aber auch über philosophische, politische und andere Fragen unterhalten. Am Meisten hat er wohl was er auch auf diesem Gebiete vermochte in dem umfangreichsten und am sorgfältigsten ausgearbeiteten seiner Dialoge gezeigt, dem »Mittagsmahl des Grafen Boulainvilliers«[2].

Voltaire.

Mably. In einem engeren Kreise bewegte sich der Abbé de Mably, indem er politisch-moralische Fragen in dialogischer Form behandelte. Seine »Dialogues de Phocion«[3] waren ein damals überall vielgelesenes und in Frankreich mächtig wirkendes Buch: die Fiktion eines antiken wieder aufgefundenen Dialogs wird hier sehr umständlich durchgeführt,

1) Bayle tritt nicht unmittelbar mit seinen Gegnern streitend auf: vielmehr sind es Maxime und Themiste, die sich über Bayles Streit mit Jaquelot und Le Clerc unterhalten. Hierbei mag erwähnt werden, dass auch Le Clerc »Entretiens sur diverses matières de theologie« geschrieben hatte, die mir aber nicht zu Gesicht gekommen sind.

2) Von Strauss übersetzt als erste Beilage seines Voltaire.

3) Von allen Seiten besprochen von J. Bernays Phokion S. 16 ff.

während er in seinen beiden andern Dialogen[1]) uns in die Gegenwart versetzt die nur in dem einen unter der bekannten Maske antikisirender Namen leicht verhüllt ist; Gespräche der Gegenwart und des Verfassers selber haben aber auch den Phokion-Dialogen ihren Inhalt gegeben. Als einer der Wortführer der damaligen Zeit muss auch Montesquieu erwähnt Montesquieu. werden: reicht sein »Sulla«[2]) auch nicht entfernt an die Bedeutung seiner übrigen Werke, so ist er doch nicht ohne Interesse weil er ebenfalls den Verfasser auf dem ihm eigenen Felde politisch-historischer Betrachtung zeigt. Wie unersättlich damals der Trieb dialogischer Gestaltung war, lehrt auf eigene Weise der Baron Grimm, der in seiner literarischen Corre- Grimm. spondenz wahrlich über genug Gespräche der Wirklichkeit zu berichten hatte, nichtsdestoweniger aber, wie hierdurch noch nicht befriedigt, noch solche eigener Mache hinzufügte[3]). Nur Rousseau vermissen wir unter den Dialogikern der Zeit; Rousseau. denn das kurze die Heloise einleitende Gespräch wird Niemand als einen genügenden Tribut an die Mode ansehen. Aber wie hätte auch der Misanthrop, der Einsiedler, der sich in keiner Gesellschaft und am wenigsten in den Salons von Paris zu benehmen wusste, Lust und Geschick gerade zu dieser Form der Literatur finden sollen? Daher gab er der Form des Briefs den Vorzug, in der überdies auch seine Rhetorik sich besser ergehen konnte.

Er lehrt nur wieder aufs Neue dass der papierene Dialog den lebendigen der Gesellschaft zur Voraussetzung hat. Voltaires Dialoge sind nur ein schwacher Nachklang seiner hinreissenden übermüthigen Geist und Witz sprühenden Conversation. Auch Montesquieu wird uns als einer jener Dialog-Menschen geschildert, die nur im Gespräch mit Andern

1) Principes de Morale und De la Législation ou Principes des Loix. Dort ist die Scene der Garten des Palais Luxemburg und der Verfasser im Gespräch mit Ariste, Theante und Eugène, hier unterhält er sich mit einem Schweden und einem Engländer.

2) Der Gegenstand des Gesprächs ist Sullas Rücktritt von der Regierung und Sulla selber unterredet sich darüber mit einem Philosophen Namens Eucrate, der aber seine Existenz lediglich der Fiction Montesquieus dankt. Vgl. auch o. S. 23.

3) Wie das Gespräch zwischen einem Philosophen und einem Poeten Corresp. littér. I 4 S. 15 ff.

ihr Bestes geben, den ganzen Reichthum ihres Wesens offenbaren[1]. Und welche Bewunderung erregten die Gespräche des Neapolitaners Galiani, den seine Freunde bald mit Machiavell bald mit Platon verglichen; trauen wir der Schilderung eines Zeitgenossen[2], so sind auch seine berühmten gegen Turgot und die Physiokraten gerichteten »Dialogues sur le commerce des blés« mit sammt seinen paar italiänischen Gesprächen nur der dürftige Rest eines geistigen Ganzen, das viel mächtiger sich den Mitlebenden im persönlichen mündlichen Verkehr entrollte[3].

Galiani.

Diderot.

Alle überragt doch Diderot. Derselbe verräth auch in Einzelheiten der dialogischen Form den Einfluss der Engländer. Im Anschluss an Shaftesbury begann er seine revolutionäre Schriftstellerei und an Shaftesbury erinnern auch noch in dem frühesten seiner Dialoge »dem Spaziergang des Skeptikers« (la Promenade du Sceptique) die antikisirenden Namen[4], darunter der Alciphron als Vertreter des subjectiven Idealismus ausserdem an den Alciphron Berkeleys. Etwas altfränkisch freilich nehmen sich in demselben Dialoge die Allegorien aus. Aber von Shaftesbury hatte er auch schon gelernt welchen Weg der Dialogenschreiber gehen müsse, es war derselbe Weg den er selbst auch als Dramatiker ging, zur Natur und Wirklichkeit zurück. Daher treten in seinen späteren Dialogen historische oder doch historisch scheinende Personen auf, sogar Personen seiner nächsten Umgebung wie seine Freunde, sein Vater und seine Geschwister, daher erhalten ferner Personen der Gegenwart den Vorzug vor solchen der Ver-

1) Shepherd, Thomas Carlyle I S. 39 f.

2) Grimm Corresp. littér. I 4 S. 251: Quel dommage, sagt er im Hinblick auf Galianis Gespräche, que tant d'idées rares, fécondes, originales ne soient confiées qu' à un petit nombre de philosophes, ou s'évaporent avec les entretiens d'un cercle frivole.

3) Ueber den Zusammenhang von Galianis Schriften, speciell des Trattato della Moneta, mit Conversationen vgl. auch C. Justi, Winckelmann II 119. Bei dieser Gelegenheit darf ich vielleicht einschalten, dass auch Crescimbenis Dialoghi über die Poesia Volgare hervorgegangen sind aus den Unterhaltungen der Arkadier: Goethe, Werke (in 60 B.) 29 S. 222.

4) Mit Shaftesbury stimmt er auch darin überein, dass er das Selbstgespräch für eine Vorübung zum Dialoge hält: vgl. o. S. 378, 2

gangenheit[1]), endlich die Conversation in ihrem wechselnden, scheinbar abirrenden und doch gesetzmässigen Gange hat der stille Beobachter der Menschen und ihrer Gespräche[2]) nur der Natur abgelauscht[3]), ja bisweilen wiederholt er einfach einzelne Gespräche der Wirklichkeit nicht bloss in den Briefen an die Voland sondern auch als selbständige Dialoge wie in dem »Entretien d'un Philosophe avec la maréchale de Broglie«. Vor allem aber liess der Fanatiker der Natur seine eigene Natur walten. »Ich componire nicht, ich bin kein Schriftsteller. Ich lese oder plaudere, ich frage oder antworte« sagt er selber und so sind denn auch seine Hauptschriften sämmtlich entweder als Briefwechsel oder als Dialog abgefasst[4]). Der Dialog erscheint bei ihm unter den verschiedensten Umständen, bald selbständig bald wie bei Voltaire als Intermezzo, bald kleidet er die philosophische Discussion ein bald die Satire bald wie in Rameaus Neffen die Charakterschilderung; auch seine Erzählungen wie Les Bijoux Indiscrets und Jacques le Fataliste werden ihm zu einer Kette von Gesprächen, in dem letzteren dessen Kunst von Neueren Goethe ausgenommen nicht genug gewürdigt worden ist lässt er im tollsten Uebermuth seinem dialogischen Hang die Zügel schiessen und treibt bis zur Verwirrung der Leser die platonische Weise auf die Spitze immer wieder neue Gespräche eins ins andere einschaltend (I S. 216); so sind seine Briefe von Dialogen durchzogen und seinen Dramen ist dieses Uebermaass von Dialogisirung sogar

1) So sollte der Inhalt des berühmten Gesprächs mit d'Alembert ursprünglich an Hippokrates, Demokrit und Leukipp geknüpft werden. Diderot schwankte hier ähnlich wie wir es an Cicero kennen. Weshalb er den ursprünglichen Plan aufgab, führt er selber aus Oeuvres (Brief an die Voland) 19, 321.

2) S. den Anfang von Rameaus Neffen.

3) Vgl. seine Worte Oeuvres 18, 513 f: C'est une chose singulière que la conversation, surtout lorsque la compagnie est un peu nombreuse. Voyez les circuits que nous avons faits; les rêves d'un malade en délire ne sont pas plus hétéroclites. Cependant, comme il n'y a rien de décousu ni dans la tête d'un homme qui rêve, ni dans celle d'un fou, tout se tient aussi dans la conversation; mais il serait quelque fois bien diffcile de retrouver les chaînons imperceptibles qui ont attiré tant d'idées disparates etc. Hiermit verbinde man die Schilderung vom Gange einer Unterhaltung bei Goethe, Werke (Ausg. in 60 B.) 36, 211.

4) Ed. Engel Psychologie der französischen Literatur S. 211 f.

Vergleichung mit Sokrates. zum Schaden ausgeschlagen[1]. Alles zwingt er unter das dialogische Gesetz seiner Natur. Und nicht bloss hierdurch erinnert er an Sokrates, der ihm wohl nicht zufällig bei seinen mündlichen Unterredungen als Vorbild vorschwebte[2]. Wie Sokrates war er Improvisator; die Gelegenheit, der Augenblick gaben seinem Denken und Reden die Richtung und wie Sokrates war ihm dann auch das Niedrigste und Gemeinste nicht zu gering um die tiefsten Gedanken und Gespräche daran zu knüpfen[3]. Zur Abrundung eines Systems haben es Beide nicht gebracht, sie wollten nur »Versuche« geben, nur anregen; das am platonischen Sokrates von Aristoteles gerühmte καινοτομεῖν (I S. 246) war auch Diderots Sache und er hat es wohl nirgends so meisterhaft geübt als in seinem Gespräch mit d'Alembert. Beide verstanden es aber auch ihrer Dialektik Grenzen zu ziehen: wo der platonische Sokrates einen Mythos vorträgt, erzählt Diderot den »Traum« des mathematischen Philosophen und zieht darin die letzten und höchsten Consequenzen des vorausgegangenen Gesprächs, die sich über jede Möglichkeit eines Beweises hinausschwingen. Wir haben soviel an Diderot dem Schriftsteller zu bewundern: welche Kraft der Anregung in ihm liegt, hat uns Goethe einmal anschaulich gemacht[4]) der unter den Neueren wohl sein grösster Bewunderer

1) Denn auch bei Diderot sind Drama und Dialog zweierlei. Anders urtheilt hierüber freilich Du Bois-Reymond, Deutsche Rundschau 1884 S. 348: »Besonders mächtig, ja geradezu Shakespeare und Molière vergleichbar ist Diderot im Dialog. Man könnte sich keinen höheren dramatischen Genuss denken, als »Rameaus Neffen« unmittelbar auf die Bühne gebracht. und man wundert sich, dass noch kein Theater darauf kam ihn dem Publikum zu bieten.« Richtiger hatte über solche Aufführungen von Dialogen schon Tasso geurtheilt (o. S. 394, 4).

2) S. die Stelle aus einem Briefe an die Voland bei Hettner Franzos. Literat. im achtzehnten Jahrhundert S. 331 f.[1] Zeitweilig hat er wie Addison sich mit dem Gedanken eines Dramas getragen, das den Tod des Sokrates zum Gegenstand haben sollte, und auch schon den Plan dazu entworfen: de la poésie dramatique S. 421 f. 516 ff. Vgl. I S. 202 f. Was Addison und Diderot planten, hatte Hoffmanswaldau ausgeführt.

3) Ein auffallendes Beispiel in Les Bijoux Indiscrets ch. 23 f. (Metaphysique de Mirzoza) wo in burlesker Form der tiefste Inhalt niedergelegt ist, s. die Anmerkung des neusten Herausgebers S. 250.

4) Werke (in 60 B.) 36, 212 f. In Erinnerung an die Dialoge der

war. Und doch müssen wir uns von einem Zeitgenossen sagen lassen: Qui n'a connu Diderot que dans ses écrits, ne l'a point connu[1]).

Diderot und seine Genossen haben das Ihrige beigetragen zu der gewaltigen Bewegung, die das alte Frankreich verschlang. Der Dialog war der Vorbote der Revolution. Als diese nun gesiegt und die Herrschaft erlangt hatte, trat er seinem Charakter treu in die Reihen der Opposition zurück. Mit dem Plane gegen die Tendenzen der Revolution einen Dialog zu schreiben hatte sich schon Gibbon getragen (o. S. 406, 1). In anderer Weise nahm diesen Gedanken wieder auf und brachte ihn zur Ausführung der Piemontese Joseph de Maistre in seinen »Soirées de Saint-Pétersbourg ou Entretiens sur le gouvernement temporel de la Providence«, einem Werke das eine moderne Theegesellschaft an die Stelle der antiken Symposien zu setzen sucht, einem Werke überdies dem landschaftliche Schilderungen Reiz und Weihe geben (I S. 197 f.), das auf einer durchgebildeten Theorie des Dialogs beruht[2]), trotzdem aber mehr rhetorisch als dialogisch ist[3]) und deshalb schliesslich ziemlich monoton verläuft. — Für die Gedanken und Bestrebungen der Revolution trat dagegen ebenfalls in einem Dialog ein jugendlicher Artillerie-Officier ein, dessen »Souper de Beaucaire« (gedruckt 1793) ganz aus dem Leben heraus gegriffen ist: wir werden auf den Schauplatz der empörten südlichen Provinzen geführt, die redenden Personen sind ein Marseiller, einer aus Nimes und ein Militär. Der letztere stellt den Verfasser selber vor, der kein Geringerer ist als der spätere Kaiser Napoleon, der als solcher freilich Grund hatte seine Autorschaft abzuleugnen.

Joseph de Maistre.

Napoleon.

Todten nennt er sein Gespräch mit Diderot eines das auf der Grenze zwischen dem Reiche der Todten und Lebendigen geführt wird.

1) Mémoires de Marmontel S. 315.

2) Definitionen (womit vgl. das I S. 5, 1 Bemerkte) von Conversation, Entretien, Dialogue II S. 92 f. (Ausg. Lyon et Paris 1854) disputer und discuter II S. 245. 282, Nutzen der Conversation I S. 21 f. Das Denken ein Selbstgespräch der Seele I S. 411, 1. Forderung lebendig charakterisirter Personen (gegen Ciceros Tuscul.) II S. 93 f.

3) Vgl. Julian Schmidt Französ. Literat. (1874) II S. 34; aber auch was zu seiner Rechtfertigung der Verfasser bemerkt I S. 443: Mais je ne sais pourquoi, monsieur le chevalier, c'est toujours moi etc.

Benjamin Franklin.

Abseits von der allgemeinen Bewegung stehen Benjamin Franklin, dem der Dialog ein brauchbares Mittel der Popularisirung schien, der luciansche, der sokratische und der der moralisirenden Romane der Engländer[1]), und Franz Hemsterhuys, der als Sohn des Philologen es unternahm antike Dialoge in correkter Form zu schreiben.

Franz Hemsterhuys.

Deutschland.

Die grosse Bewegung, die in Frankreich und England den Dialog im Gefolge hatte, schlug auch nach Deutschland hinüber. Hier übte zum Unheil der ohnedies schwerfälligen Deutschen die Wolffsche Philosophie einen Geistesdespotismus, der eine andere als die schulgerechte und systematische Darstellung der Gedanken nicht gelten liess und eine freiere Behandlung der Probleme, wie sie für den Dialog gefordert wird, nach Kräften unterdrückte. Wie stark der Zwang dieser sogenannten »Gründlichkeit« war, lehrt am besten Kant der wie kein Anderer den dogmatischen Inhalt der Wolffschen Philosophie bekämpft hat, an Form und Darstellungs-Methode derselben aber kaum zu rühren wagte. »Unser Denken« klagte noch Solger[2]) »ist seiner Natur nach abgesonderter weil es systematischer ist«. Inzwischen tummelte sich doch der Dialog, seit Engel und Moses Mendelssohn ihm wieder Eingang verschafft hatten, ganz munter in den Aussenwerken der Philosophie herum. Missmuthig sah der alte Kant auf das aufklärende und genialische Treiben. In das Innere sollte der Dialog nicht dringen; die Burg der Philosophie schien nur unter Schloss und Riegel einer scholastischen Systematik recht verwahrt zu werden: hierin waren mit Kant auch solche einverstanden, die nicht unmittelbar als seine Schüler gelten können und überdies als Verfasser von Dialogen eher ein Interesse hatten deren Herrschaftsgebiet zu erweitern wie Wieland[3]) Herder[4])

Kant.

1) Gesprach mit dem Podagra. Vgl. ausserdem Leben übers. von Kapp S. 146. 315.

2) Erwin I S. 4 (Berlin 1814).

3) Versuch über Xenophons Gastmahl: Platon habe für den grössten Theils metaphysischen oder transcendentalen Inhalt seiner Werke schwerlich eine unbequemere Art des Unterrichts als durch Fragen und Antworten wählen können.

4) Z. schön. Liter. u. Kunst I S. 102 f: Ich fühle es doch bei seinen Mendelssohns philosophischen Schriften manchmal, was er selbst fühlte:

und Bouterwek[1]), zu denen man noch Meiners[2]) und Garve[3]) fügen kann. Aber die Bewegung war zu mächtig als dass selbst die Autorität des grössten Philosophen der Zeit sie hätte hemmen können. Der Wolffianismus in der schönen Literatur, wie ihn Gottsched darstellte, der falsche Regelzwang wurde von den Schweizern und ihren deutschen Anhängern durchbrochen.

Gährung der neuen Zeit.

Unter dem Einfluss des Auslands verbreitet sich eine Gährung, die sich von der Literatur und Kunst auf das sociale und politische Leben ausdehnt. Wieder einmal ist eine Zeit gekommen, in der die Lüge und der Schein überlieferter Formen durchschaut und vernichtet werden und Wahrheit und Natur in ihre alten Rechte zurücktreten. Und wie immer in Zeiten der Erregung treibt es den Menschen auch diesmal heraus aus der Einsamkeit hin zu Seinesgleichen; mehr als sonst herrscht das Bedürfniss gegenseitiger Mittheilung, das sich in Briefen und Gesprächen Luft macht, deren Gegenstand das Eine alle beseelende grosse Interesse bildet in unzählige kleinere Fragen zersplittert und fortgeführt. Ein merkwürdiges Symptom für die Tiefe und Ausdehnung der Bewegung ist, dass auch die Frauen hineingezogen werden.

Das Denken ein gemeinsames.

Das Denken, das vordem eine stille Angelegenheit des Einzelnen war, ist ein lautes und gemeinsames Geschäft Vieler geworden, das nur in der Gesellschaft und durch das Zusammenwirken Mehrerer recht zu gedeihen scheint. »Nachdenken findet nicht statt ohne Mittheilung« tönt es aus den Kreisen der Romantiker[4]) herüber und der junge Goethe pflegte wenigstens durch Fiction eines Gesprächs mit Anderen sich auch das einsame Denken in gesellige Unterhaltung zu verwandeln[5]). Virtuosen des Gesprächs thaten sich hervor wie Georg Forster einer war[6]). Auch die Einzelwissenschaften

»ich bekenne es, dass sich zu bloss speculativen Untersuchungen kein Vortrag besser schickt als der strenge systematische« u. s. w.

1) Vorr. zu den Dialogen S. VII.

2) Verm. philos. Schr. I S. 19.

3) Versuche über versch. Gegenstände der Moral u. Litt. III. S. 50 f.

4) Schleiermacher, Vertraute Briefe über die Lucinde S. 32 (1. Ausg.).

5) Werke (in 60 B.) 26, 209.

6) Auch seine Schriften waren deshalb alle, wie sie Fr. Schlegel nennt (Charactist. u. Krit. I 112), geschriebene Gespräche.

werden hierdurch beeinflusst: Winckelmanns Schriften sind zum Theil eine Frucht seiner Gespräche.

So bietet sich uns auf deutschem Boden dasselbe Bild dar, das wir schon aus England und Frankreich kennen, nur ins Kleine gezogen, wie dies der Armseligkeit und Enge der deutschen Zustände entsprach, und minder glänzend in Folge einer Unbeholfenheit der Sprache und der Menschen die sich beide weniger zu einer brillanten mit blitzenden Bonmots gezierten Conversation hergaben[1]). Die Welt hat darum auch viel weniger von diesen Gesprächen vernommen. Und doch wäre ihr damit gedient gewesen mehr zu wissen. Lessings Gespräche lebten in der Erinnerung seiner Freunde: wie viel Commentare hat nicht Jacobis Aufzeichnung derselben hervorgerufen. Unschätzbar für uns sind die Winke die über Herders und Schillers Art im Gespräch Wilhelm von Humboldt gegeben hat: während Herder auch im Gespräch den Rhetor nicht verleugnete[2]), waren Schillers Gespräche rechte Dialoge, mit den würdigsten Gegenständen beschäftigt immer vorwärts schreitend, aber jeden Einwand berücksichtigend und nie ermüdend, daher auch überaus fruchtbar. Von Goethes Gesprächen ist uns verhältnissmässig viel, grösstentheils vielleicht gerade das Unbedeutendste erhalten. Nichts dagegen kommt der einen Skizze seines Gesprächs mit Schiller gleich, das er in dem »genialen Momente der Geschichte« führte der die beiden zu Freunden machte: wie hier im Gespräche über eine einzelne Frage, die Metamorphose der Pflanzen, zunächst eine Verschiedenheit der Ansichten zwischen den beiden einander abstossenden Männern hervortrat, wie in dieser Verschiedenheit sich sodann der

Bedeutende Gespräche.

Schiller.

Goethe.

1) Die Bemerkungen der Frau von Staël (de l'Allemagne S. 68 ff. Paris 1866) gewiss einer competenten Beurtheilerin sind ganz zutreffend. Was sie von dem sächsischen Professor erzählt, der fast ein Jahrhundert nach Leibniz diesen nie anders als Baron von Leibniz citirte und auch im grössten Eifer des Vortrags nie davon abging, stimmt in dem Zusammenhang, in dem es gesagt wird, mit Shaftesburys Bemerkung überein, wonach eins der Hindernisse, die den modernen Dialog nicht zur Höhe und Vollkommenheit der antiken gelangen lassen, das Unwesen der Titulaturen ist (o. S. 402 f.).

2) Wie sich derselbe dagegen auf die Katechese verstand, rühmt Goethe im Gespräch mit von Hagen bei Waitz' Rückblick eines evangelischen Predigers u. s. w. (Schäfer, Goethes Leben II 376, 33).

tiefere Gegensatz der beiden Naturen enthüllte — das zu schildern, historisch dichtend, und mit leisen Strichen unter dem Schein eines unausgeglichenen Streites die künftige Lösung, den keimenden Geisterbund bemerkbar zu machen wäre eine Aufgabe gewesen würdig eines Platon, würdig jedenfalls des grössten Dialog-Künstlers.

Höhere Schätzung des Dialogs.

Wer solche Gespräche erlebte und wiederholt erlebte, der konnte leicht zu einer höheren Schätzung von Wesen und Werth auch des literarischen Gesprächs gelangen als die in den Kantischen Kreisen übliche war. Der Dialog — das zeigte sich — war keineswegs nur eine decorative Form der Popularphilosophie wie man dort meinte; recht gehandhabt und den Spuren wirklicher Gespräche folgend erschien er als der Ausdruck gemeinsamen Denkens und einer Methode der Forschung, die auch vor den höchsten Problemen nicht zurückzuscheuen brauchte. Die Romantiker waren es, die dieser neuen Auffassung des Dialogs zum Durchbruch verhalfen, indem sie Platon gegen Kant ausspielten. Als echter Kantianer hatte Tennemann angenommen, Platon habe sich zuerst ein System der Philosophie gebildet und dieses danach aus bestimmten Gründen in die übrigens recht unbequeme und der Sache wenig angemessene Form von Dialogen eingekleidet: von der anderen Seite erklärt Friedrich Schlegel[1], Platon habe zwar eine Philosophie aber kein System gehabt, und die Einheit dieser Philosophie fand er nicht in einem fertigen Satze und Resultate sondern lediglich in dem bestimmten planmässigen Fortschreiten der philosophischen Untersuchungen; und ähnlich liess auch Schleiermacher den griechischen Philosophen wie alle genialen Denker nur von einer dunkeln Gesammtanschauung, einer Ahnung des Ganzen seiner philosophischen Ueberzeugungen ausgehen, die er dann lehrend und schreibend vor Anderen, aber auch für sich selber allmählich entwickelte und verdeutlichte; für eine solche niemals fertige, sondern wachsende und werdende Philosophie war aber der rechte Ausdruck nicht, die starre Form des Systems mit ihren Gedankenfächern sondern die bewegliche dem wechselnden Gange der Untersuchung sich anschmiegende

Die Romantiker.

Friedrich Schlegel.

Schleiermacher.

1) WW. Suppl. 2.

des Dialogs. Durch diesen Widerspruch wurde Kant eigentlich nur übertrumpft: Kant hatte nur den Dogmatismus der früheren Philosophie, namentlich Wolffs bekämpft, die beiden platonischen Freunde bekämpfen jeden Dogmatismus, der sich dem lebendigen Denken in den Weg stellt, und als das geeignetste Mittel das Denken immer in diesem Fluss zu erhalten erschien ihnen der Dialog. So hoch hatte der Dialog wohl noch nie in der Achtung der Menschen gestanden, jedenfalls nicht wieder seit Platon.

Die neue Theorie ist auf dem allgemeinen Boden der Zeit gewachsen.

Diese Auffassung des Dialogs entsprang nicht bloss Schleiermachers Individualität, so sehr sie derselben angepasst ist; auch nicht allein der Begeisterung der Romantiker für den Künstler-Philosophen; vielmehr dürfen wir ihre letzten Wurzeln in den skizzirten Zeitverhältnissen suchen, die an Beispielen der Wirklichkeit lehrten, welches tiefen Gehalts der Dialog fähig sei und dass man auch im Gespräch die strengste Gedankenarbeit verrichten könne. Zum besten Beweise, dass die neue Theorie nicht aus einem eng begränzten Kreise hervorging sondern auf dem allgemeinen Boden der Zeit gewachsen ist, dient Lessing, auf den die Romantiker sich so gern beriefen und der ihnen in diesem Falle in der That vorgearbeitet hat. Wie hebt sich sein Sokrates ab von dem blassen Tugend-Ideal der gemeinen Aufklärung, seine Auffassung der sokratischen Methode von der flachen eines Wieland der an ihr nichts weiter als »Leichtigkeit und Anmuth« zu rühmen weiss: ihm ist Sokrates der strenge Forscher, der definirend auf das Wesen der Dinge dringt, und die Methode des Fragens und Antwortens erscheint ihm bei rechter Handhabung noch immer geeignet »die tiefsinnigsten Wahrheiten« herauszubringen[1]. Auch er war kein Mann der Systeme, wenn er auch von einer philosophischen Grundanschauung geleitet wurde; nicht der Besitz der Wahrheit war ihm werthvoll, aus dem immer regen Trieb danach floss die Seligkeit seines Daseins, das unablässige Forschen als solches genügte ihm als Bedingung menschlicher Vollkommenheit[2]. Diesen Grundsätzen treu wurde er nicht müde zu forschen und in sokratischer Weise

Lessing.

---

1) Literaturbr. 11 (WW. von Maltzahn 6, 24 f.)
2) Duplik: WW. 10, 53.

zu forschen, dialogisirend und definirend; und einer der gründlichsten Kenner Lessings [1] hatte ganz Recht dessen gesammte Lebensarbeit mit der platonischen zu vergleichen so wie diese sich Schleiermachers Auge dargestellt hatte.

Während so die Theorie den Gesprächen des wirklichen Lebens als ihr Schatten folgte, hatten jene doch auch ihr Spiegelbild in der Literatur. Ich muss mich hier auf Andeutungen beschränken. Eingeführt, wie schon bemerkt (o. S. 418), wurde der Dialog durch Mendelssohn und Engel. Doch trat er ungefähr gleichzeitig auch aus dem Kreise Bodmers hervor, wirkliche Gespräche in die Literatur verpflanzend; und wie es einmal seine Art ist sich an den laufenden Streitigkeiten zu betheiligen, so greift er hier unter andern auch in den Streit der Schweizer mit Gottsched ein [2]. So verschiedene Fragen er behandelt, der Literatur, der Moral, aber auch der Metaphysik, immer dient er doch der Klärung und Verständlichkeit. Aus dem gleichen Grunde musste er Justus Möser und dem grossen Könige [3]) zusagen, nach dem man seit Kant das Zeitalter zu benennen pflegt. Aber nicht bloss in den Händen kühler Verstandesmenschen finden wir ihn; leidenschaftliche Stürmer und Dränger bemächtigen sich seiner, die Freude an Gegensätzen haben, und geben ihm eine mehr dramatische Haltung; so Schubart und Klinger, insbesondere Dialoge des letzteren lesen sich wie Scenen aus dem Don Carlos.

Mendelssohn. Engel.

Justus Möser. Friedrich der Grosse.

Stürmer und Dränger.

Schubart. Klinger.

Die namhaftesten Schriftsteller, alle unsere Classiker treffen wir bei der dialogischen Arbeit. Natürlich fehlt darunter der liebenswürdige Lucian der Deutschen nicht, der sein griechisches Vorbild nicht nur übersetzte sondern in der »Lustreise ins Elysium«, im »Peregrinus Proteus«, in »den Göttergesprächen« für seine Zeit dichtend fortsetzte ähnlich wie Mendelssohn den

Wieland.

1) Danzel in Danzel-Guhrauer, Lessing II² S. 371 f.

2) Vgl. über alles dies L. Hirzel, Wieland und Künzli S. 73 ff. Bei dem Gespräch S. 40 ff. über Klopstocksche Oden kann man sich an Platons Protagoras und das Gespräch über das Gedicht des Simonides erinnern.

3) Denn ausser den früher (S. 406, 1) erwähnten Todtengesprächen hat Friedrich der Grosse auch Gespräche »sur l'Innocence des erreurs de l'esprit« (Oeuvres VIII 33 ff.) und »sur les libelles« (IX 52 ff.) verfasst, dazu den Embryo eines Dialogs »Dialogue de Morale«, gegliedert in Demande et Réponse (IX 104 ff.).

Phaidon modernisirt hatte. Sein frühester Versuch in der dialogischen Kunst, wie er selbst sagt, war das Gespräch vom Jahr 1754 »Ueber scheinbare und wahre Schönheit«, nach der athenischen Dame, die darin mit Sokrates redete, »Timoclea« genannt. So trieb er im sokratischen Fahrwasser weiter, die Augen vorzüglich auf Xenophon gerichtet, bald selbständige Dialoge verfassend[1], bald Erzählungen dialogisirend oder mit Dialogen untermischend. Mit den Jahren, bemerkt er selbst, wurde dieser Weg mehr und mehr gebahnt, man lernte Dialoge schreiben. So warf er die antike Krücke und Maske weg schon in seinen »Unterredungen mit einem Pfarrer«, und, als die Stürme der französischen Revolution ihn berührten, in den »Gesprächen unter vier Augen« über politische Fragen der Zeit. Nur aus dem Zuge der Zeit ist es zu erklären dass
Klopstock. auch der Lyriker Klopstock sich unter die Dialogenschreiber verlor, ohne freilich auf diesem Gebiete neue Lorbeern zu pflücken: das dialogische Element spukt bei ihm schon in der Gelehrten-Republik, selbständig gestaltet erscheint es in den moralischen und den grammatischen Gesprächen, von denen die ersteren schablonenhaft und matt sind, die letzteren durch die grillenhafte Einkleidung[2]) im ersten Gespräch z. B. sind die Grammatik, das Urtheil, die Einbildungskraft und die Empfindung die redenden Personen) verdorben werden.

Nach der Art seines mündlichen Gesprächs, nach seiner poetisch-philosophischen Anlage und nach der Ansicht, die er
Schiller. sich vom Nutzen des Dialogs gebildet hatte[3]), wäre Schiller wohl der Mann gewesen unserer Literatur einen klassischen Dialog zu schenken. Schon früh hat er sich auch um den Dialog bemüht, zunächst freilich um den Dialog eines Andern, den seines Freundes Scharffenstein, den er für das Würtembergische Repertorium be-

1) Hier sei nur noch bemerkt, dass die Fiction eines wiederentdeckten antiken Werks, deren er sich im »Nachlass des Diogenes« bedient, an die Phokion-Dialoge Mablys erinnert (o. S. 412).

2) A. W. Schlegel hat dies witzig dadurch übertrumpft, dass er in seinem Gespräch über Klopstocks Gespräche unter Andern die Grille selber redend einführt.

3) Briefw. mit W. v. Humboldt S. 382: Zu Auflösung von Zweifeln ist der Dialog fast unentbehrlich; eine Viertelstunde würde uns wahrscheinlich im Gespräch verständigen.

arbeitete: später ging aus wirklichen Unterredungen das philosophische Gespräch des Geistersehers hervor[1]. Damit hat aber auch seine dialogische Thätigkeit ein Ende. Das Gespräch über das Schöne, mit dem er sich eine Zeit lang trug, ist nie ausgeführt worden und wir müssen daher wohl um uns zu trösten zu der kühnen Vergleichung greifen, die in neuerer Zeit zwischen seinen philosophischen Briefen und den platonischen Dialogen angestellt worden ist[2]).

Auch bei Goethe ist ein Theil des dialogischen Dranges, wie er selbst bekennt[3]), in Briefen aufgegangen, ein Theil den Romanen zu Gute gekommen »den sokratischen Dialogen unserer Zeit« wie Fr. Schlegel sie nannte[4]). Was von Dialogen seiner Hand bekannt ist, sind die Dialoge der Propyläen, die uns einen Einblick in die Gespräche der Weimarschen Kunstfreunde verstatten[5]), und die Unterhaltungen deutscher Ausgewanderten, in denen der Dialog sich wieder einmal zum Vehikel von Erzählungen hergeben muss (o. S. 288. 374). Beide gehören erst der späteren Zeit des Dichters an. Um so mehr Beachtung verdienen die beiden kleinen Gespräche im Werther[6]), das anmuthig humoristische über die schlechte Laune und das tragisch leidenschaftliche über den Selbstmord: sie lassen ahnen wie etwa der junge Goethe dergleichen moralisirende Themata im Geschmacke der Zeit erörterte, da er unter seinen Strassburger Gesellen als schlagfertiger Dialogiker dem unbeholfenen Jung-Stilling im Gespräche beisprang[7]). Goethe.

Nirgends beobachten wir das Wachsen der dialogischen Bewegung so deutlich als in der Art wie Herder sich in verschiedenen Zeiten seines Lebens auch zu dieser Form verschieden gestellt hat. In den Fragmenten bereits steht sein frühester Herder.

---

1) C. v. Wolzogen, Leben Schillers I 269. 369.

2) Von Cuno Fischer, Schiller als Philosoph S. 78 f.

3) WW. (in 60 B.) 26, 209 f.

4) Haym, Die romantische Schule S. 242. Hierzu stimmt Schelling, Clara S. 239: »ob ich gleich einige mit Recht geschätzte Romane kenne, die wenn sie etwa moralische Gespräche überschrieben wären, den Titel nicht durch den Inhalt beschämen würden«. Vgl. o. S. 44.

5) WW. (in 60 B.) 38, S. 6 f.

6) WW. 16, 44 ff. 64 ff.

7) S. überdies I S. 89, 4.

Dialog »Gespräch zwischen einem Rabbi und einem Christen über Klopstocks Messias«. Was dagegen philosophische Erörterungen betrifft, so war er damals noch der Kantischen Meinung dass für solche die dialogische Form minder passend sei (o. S. 418, 4). So widerstand er auch noch später dem dialogischen Kitzel, einmal als er ihn nach dem Lesen von Mendelssohns Phädon überkam [1]) und ein zweites Mal da er die »älteste Urkunde« schrieb [2]). Man würde daher auch noch in den Gesprächen über die Seelenwanderung, die 1781 erschienen, diese Form mit dem Vorgang Schlossers entschuldigen, gegen dessen Dialog er polemisirte, brächte nur nicht das folgende Jahr abermals einen Dialog, die Abhandlung über den Geist der hebräischen Poesie, und in der Vorrede eine ausdrückliche Empfehlung dieser Form [3]). Man wird daher vielmehr eine Wandelung in Herders Beurtheilung der dialogischen Form anzuerkennen haben, die sich wo möglich noch deutlicher in den »Briefen das Studium der Theologie betreffend« vom Jahr 1786 ausspricht [4]) und durch die Praxis der folgenden Jahre vollauf bestätigt wird, durch die Spinoza-Gespräche und was er weiter an kleineren Dialogen übersetzend nachbildend [5]) oder frei schaffend in die Adrastea eingerückt hat. Auch für Herder ist der Dialog mehr als eine blosse Kunstform und beruht zum Theil auf persönlichen Erlebnissen, auf wirklichen Gesprächen mit seiner Frau und seinen Freunden die von ihm mehr oder minder geschickt umgestaltet sind [6]) im Hinblick

1) Haym I 295.

2) Zur Theol. 7 Vorr. S. VII. Haym I 565, 1.

3) Vorrede zum ersten Theil S. XI. Im zweiten Theile hat er diese Form freilich wieder fallen lassen, aber aus Gründen die wie die Vorrede angibt in der Natur des besonderen Gegenstandes liegen. Vgl. hierzu Haym II 176 f., von dessen Meinung ich hier allerdings etwas abweiche. Vgl. auch I S. 307.

4) Z. Rel. u. Theol. 10, 73 f. Die hier ausgesprochene Meinung, dass die dialogische Form dazu diene, den Vortrag sanfter und ebener zu machen, dass sie den anmaasslichen Egoismus des Monologs vermeide, suchte er in dem »Gespräch nach dem Tode des Kaiser Joseph II« zu bewähren (Haym II 493 f.).

5) Selbst die hermetische Literatur ist ihm hierfür nicht zu gering: Gespräch zwischen Hermes und Pömander (Phil. u. Gesch. 9, 425 ff.).

6) Unter Theophron und Theano der Spinoza-Gespräche verstecken

namentlich auf seine Lieblinge Berkeley und Shaftesbury, hinter welchen Meistern freilich der Deutsche weit zurück bleibt.

Während Herder in Folge äusserer Umstände zum Dialogiker wurde, brachte Lessing dazu die allerstärkste Naturanlage mit. Er war ein Dialektiker von Gottes Gnaden, dessen Sache das Unterscheiden war und der sich deshalb am liebsten in der Region der Widersprüche und Zweifel aufhielt [1]). Schon früh war ihm Wesen und Werth der sokratischen Methode klar geworden (o. S. 422, 1). Doch musste die Leidenschaftlichkeit seiner theologischen Händel hinzukommen um den Dialektiker in ihm mit dem Dramatiker zu verbinden und so den Dialog hervorzurufen, der Anfangs sich nur in der Form der Diatribe äussert [2]) dann innerhalb des Rahmens der Abhandlung noch zum Gespräch heranwächst [3]) und schliesslich frei heraustritt in die Literatur als selbständiges Werk. Zu Letzterem ist es freilich nur zweimal gekommen, im »Testament Johannis« und in den »Freimaurergesprächen« [4]). Beides sind anerkannte Meisterstücke. Hier mag nur darauf hingewiesen werden, dass Lessing in ihnen, so wie er es von der sokratischen Methode rühmt, auf das Wesen der Dinge dringt, auf das Wesen des Christenthums und auf das Wesen der Freimaurerei, und eben dadurch zu den »allertiefsinnigsten Wahrheiten« leitet. Platonische Dialoge, die den Neueren bei Lessing.

---

sich Herder und Karoline, während in den Gesprächen über die Seelenwanderung dem Theages-Herder in Charikles eine Person gegenübersteht, in der sich Züge Schlossers und Müllers zu mischen scheinen. Näher ausgeführt von Haym II 243. 297 f.

1) Nach Goethes Ausdruck bei Eckermann I 242.

2) Jean Paul WW. 19, 343 (= 44, 173) nannte dergleichen »philosophische Selbstgespräche, welchen dazu nichts als die blosse Einschaltung mitsprechender Namen abgeht«.

3) Der Art sind die Gespräche mit dem Nachbar (WW. 10, 65 ff.) und mit dem Leser (S. 74 ff.) so wie der »Kanzeldialog«, »ein Dialog und kein Dialog« wie ihn Lessing charakterisirt (S. 149 ff.). Auf die letztere Erfindung thut er sich was zu gute und hat deshalb noch ein zweites Stück nach der gleichen Schablone ausgearbeitet (WW. 11b S. 149 ff.) Vgl. auch I S. 458, 2.

4) Das »Gespräch über die Soldaten und Mönche« ist Fragment (WW. 11b S. 252.).

jeder Gelegenheit einfallen, sind es freilich nicht. Dazu fehlt es ihnen an Scenerie und an der bequemen Breite und Lässigkeit der Rede, die uns ein Ausruhen von der dialektischen Anstrengung möglich macht. Auch Lessing sucht den Ton der natürlichen Rede zu treffen, die Volks- und Umgangssprache nachzubilden, aber von einer andern Seite her, mehr in der Wahl der Worte und Wendungen. Im Uebrigen ist seine Ausdrucksweise bis ins Einzelne hinein künstlich und zugespitzt, so wie es niemals in der Natur des wirklichen Gesprächs liegt und auch nicht in der Natur des Lessingschen Gesprächs gelegen haben kann[1]).

Lessing war kein Improvisator wie Diderot, dessen unordentliche Schreibweise er im Gegentheil tadelt. Die Logik bändigte in ihm durchaus die Leidenschaft und unterwarf Alles der strengsten Oekonomie. Wenige knappe Striche müssen uns für die Scenerie genügen und mit Worten und Gedanken geizt er wie noch niemals ein so reicher Mann gegeizt hat, nur das Allernöthigste und Wesentlichste gönnt er uns, das Uebrige mag der Leser selber finden; es ist ein athemloses Jagen und Drängen, eine Ungeduld in den redenden Personen, die einander nicht einmal aussprechen lassen[2]). Hiervon kann ein Theil auf Rechnung der Zeit gesetzt werden: das unnöthige Beiwerk der Dialoge missbilligte auch Herder (o. S. 418, 2), auch die Unterbrechungen finden wir bei ihm, freilich viel seltener, wie ebenso bei Klinger und bei de Maistre[3]). Anderes mag sich aus Lessings Individualität ableiten, über dessen mit den Jahren zunehmenden Lakonismus schon Goethe klagte und dem wie Andern seiner Art wie einem Sokrates und Johnson der Sinn für die Landschaft abging, von dem man daher auch keine Naturschilderungen erwarten wird wie sie Shaftesbury und Berkeley (und gelegentlich sie nachahmend Herder) in ihren Dialogen gegeben

1) Oefter bemerkt, unter Andern auch von Viktor Hehn, Beilage No. 242 zur Münch. Allg. Zeit 1892 S. 4.

2) Diesen Unterbrechungen im Dialog hat Lessing ausdrücklich das Wort geredet: WW. 11[a] S. 202.

3) Die Staël, Allemagne S. 69 (Paris 1866), rechnet dergleichen (le plaisir d'interrompre) unter die Eigenthümlichkeiten der französischen Conversation, die der deutschen abgehn.

hatten. Die Hauptsache aber, aus der die Eigenthümlichkeiten des Lessingschen Dialogs sich insgesammt erklären lassen, bleibt die Verwechselung mit dem Drama. Für das Drama genügt eine Andeutung der Scenerie, die dann auf der Bühne weiter ausgeführt werden kann; im Drama darf mit Worten und Gedanken gespart werden, da es hier vor Allem auf Handlungen ankommt; im Drama endlich darf der Affekt der Redenden sich in der Weise vordrängen, wie dies durch die Unterbrechung im Dialog geschieht[1]. Mehr dramatisch, als echt dialogisch, sind auch die Schlusswendungen Lessingscher Dialoge, die in einer sehr scharfen epigrammatischen Pointe bestehen: im Alterthum hatte dergleichen Lucian, aber nicht Platon (o. S. 294 vgl. auch o. S. 339, 2). So verlangen Lessings Dialoge nach einer Ergänzung, wie sie das Drama in der Aufführung hat, und da sie eine solche als Dialoge nicht finden, so bleiben sie als Dialoge zwar meisterhafte Skizzen, aber nur Skizzen[2].

Nicht selbständig war der deutsche Dialog seinen Weg gegangen. Schon das älteste Werk der Art, Mendelssohns Briefe und Gespräche über Empfindungen (aus dem Jahr 1755) sind einer bekannten Anekdote zu Folge die Frucht einer Lektüre Shaftesburys, zu der Lessing seinem Freunde verholfen hatte[3]. Engländer und Franzosen haben dann weiter ihr Redliches gethan, die Bewegung im Gang zu erhalten. Ihnen gesellten sich die Alten, namentlich Lucian und die Sokratiker. Wer hätte damals nicht aus dem sokratischen Becher Liebe und Weisheit getrunken! Doch war es nicht Platon, der diesen öfter recht dünnen Trank kredenzte, wenigstens der Regel nach nicht, sondern Xenophon. Fremde Einflüsse.

1) So fasst es Lessing selber auf a. a. O.: »Wer fragt nach der Wohlanständigkeit, wenn der Affekt der Personen es erfordert, dass sie unterbrechen, oder sich unterbrechen lassen?«

2) Hier mag noch der Dialog des Proselytenmachers erwähnt werden (WW. 11[a] S. 99 f.), den J. Bernays Ges. Abh. II 225) eins der grössten Meisterstücke Lessings nannte. Auf den Namen eines Dialogs im engeren Sinne hat aber auch er keinen Anspruch, da dessen Ueberredungskunst schliesslich nicht auf das Denken, sondern auf das Handeln eines Menschen zu wirken sucht und er aus diesem Grunde im Zusammenhange einer Erzählung oder eines Dramas seinen rechten Platz haben würde.

3) Anderwärts finden wir, wie schon früher bemerkt wurde, Mendelssohn auf den Spuren Berkeleys (o. S. 403, 3).

Platon. Mit der Zeit ändert sich dies, ja kehrt sich um. Dazu musste selbst die Opposition eines Wieland beitragen, der zu Gunsten seines lieben Xenophon und Aristipp ewig an dem grossen attischen Philosophen herumnörgelt. Auch die Philologen wandten sich Platon wieder zu, Allen voran auch hier die Wege zeigend Fr. A. Wolf; an Platon begeisterte sich Winckelmann. Platonisirende Neigungen treten bei Mendelssohn, bei Herder[1]), bei Goethe hervor. Bei Joh. Georg Schlosser führen sie zu einem Gespräch über die Seelenwanderung, auf das Herder antwortete, und zum Xenokrates (oder über die Abgaben) der die Physiokraten auf deutschem Boden ebenso bekämpfte, wie Galiani in seinem Dialoge die französischen bekämpft hatte (o. S. 414). Und wenigstens ein starkes Ingrediens ist der Platonismus in der trüben aus den verschiedensten Elementen zusammengeflossenen Fluth, die sich durch Heinses dialogisirte und dialogische Schriften wälzt, den Ardinghello, die musikalischen Dialoge, die Dialoge über das sinnliche Vergnügen (zwischen Epikur und Leontium)[2]). Durch das Lesen der Alten und besonders der platonischen Dialoge angeregt, schrieb A. W. Rehberg um mit dem »Phaidon« zu wetteifern seinen »Cato« (1780)[3]). Als die wahre Philosophie galt der Platonismus einem Friedr. Heinr. Jacobi, und so hat denn hinsichtlich ihrer Annäherung an die platonischen Dialoge die zum Dialoge strebende Schrift »von den göttlichen Dingen« bereits ein Zeitgenosse geprüft[4]); aber auch für das Gespräch über »Idealismus und Realismus« gilt das Gleiche insofern als darin der Dialog den Muth zeigt weitab von der flachen Popularität die tiefsten Fragen einer Philoso-

Joh. Georg Schlosser. Heinse. Rehberg. Fr. H. Jacobi.

1) Hierher gehört auch, dass er Z. schön. Lit. u. K. I 106 den Aristoteles nennt »Socratis et Platonis pejor progenies«. Als literarhistorische Curiosität mag in unserer Zeit, die sich viel mit den aristotelischen Dialogen beschäftigt, angeführt werden, dass Herder zu wissen glaubte, weshalb Aristoteles keine Dialoge geschrieben habe (Z. schön. L. u. K. I 168).

2) Die letzteren mir nur aus Arnolds Vorr. zu den musik. Diall. bekannt.

3) Wenige Jahre danach (1785) gab er »Philosophische Gespräche über das Vergnügen« heraus, bei denen ihm aber nicht mehr antike, sondern französische Muster vorschwebten: Sämmtl. Schriften I S. 19 ff.

4) B. G. Niebuhr Lebensnachr. I 508.

phie zu erörtern [1]). Doch dies führt uns noch einmal zu den Romantikern.

Ihre namhaften Leistungen für die Theorie des Dialogs sind schon besprochen worden (o. S. 421 f.). Die künstlerische Praxis hinkt da freilich etwas hinterdrein. Schleiermacher, dessen Lieblingskunst die Kunst des Dialogs war [2]), hat sie, wenn auch in Zwischenräumen, sein Leben lang geübt. Die Schärfe und Beweglichkeit seines Geistes, die sich jeder Nuance des Gedankens leicht anschmiegende Gewandtheit seiner Rede befähigte ihn dazu wie Wenige. Noch in späten Jahren benutzte er die dialogische Form um auf die kirchlichen Streitigkeiten der Zeit einzuwirken in dem »Gespräch zweier selbst überlegender evangelischer Christen über die Schrift ‚Luther in Bezug auf die neue preussische Agende'«. Schon in der Jugend hatte er sich in Gesprächen über die Freiheit versucht. Vollends im Feuer der platonischen Arbeit wurde er zur Nacheiferung angetrieben und fasste den Plan zu einer Reihe von Dialogen. Was uns davon vorliegt ist das Gespräch über das Anständige, das zwischen Sophron und Kallikles im Thiergarten geführt wird und welches trotz der Berliner Luft voller platonischer Reminiscenzen ist, und die Weihnachtsfeier, wohl eine der anmuthigsten und eigenthümlichsten Nach- und Umbildungen des platonischen Symposions; ihnen reihen sich an die ganz dialogisch gehaltenen »Vertrauten Briefe über die Lucinde« und als Selbstgespräche die »Monologen«. Schleiermacher.

Während Schleiermacher, ähnlich wie Lessing, ein geborener Dialogiker war [3]), würde Friedrich Schlegel ohne seine Friedrich Schlegel.

---

1) Nicht unwichtig ist übrigens auch bei Jacobi zu bemerken, dass sein ganzes Wirken und Philosophiren auf einen geselligen Kreis von Freunden bezogen war; dass er Gespräche mit Lessing aufzeichnete, wurde schon früher (S. 420) erwähnt: so spüren wir auch hier einen festen Boden der Wirklichkeit, den der literarische Dialog unter sich hatte.

2) Aus Schleiermachers Leben III 322.

3) O. S. 419,4. Vgl. noch aus den »Monologen« S. 37 (1846): »es trocknen mir in der Einsamkeit die Säfte des Gemüths, es stocket der Gedanken Lauf; ich muss hinaus in mancherlei Gemeinschaft mit den andern Geistern, nicht nur zu schauen, wie viel es menschliches gibt, was lange ja wohl immer mir fremde bleibt, und was hingegen mein eigen werden kann, nein auch immer fester durch Geben und Empfangen das eigene Wesen zu bestimmen«. S. 38: »Drum mag ich alles gern in

literarhistorischen Arbeiten schwerlich auf dieses Kunstgebiet gerathen sein, das er denn auch in seiner Lucinde und in dem Gespräch über die Malerei kümmerlich genug bebaut hat [1]). Sein Bruder August Wilhelm erscheint auch hier mit seinem »Wettstreit der Sprachen«, jenem Gespräch über Klopstocks Gespräche (o. S. 424, 2), und mit den »Gemälden«, einer kunsthistorischen Betrachtung in Mitten von Dresdens Sammlungen, als der ungleich formgewandtere. Unter denen, die der neu erwachte Geist Platons auf die Bahn des Dialogs lockte, sind noch Solger (Erwin, Gespräche über das Schöne und die Kunst) und Ferdinand Delbrück (Ein Gastmahl, Reden und Gespräche über die Dichtkunst) [2]) zu nennen, beide in der Kunstform der Philosophie, wie man liebte und wie es so natürlich war, die Philosophie der Kunst erörternd. Was ihn zur Wahl der dialogischen Form bestimmte, darüber hat sich Solger in dem einleitenden Dialog, den er auf ähnliche Weise, wie Platon im Theaitet dem Hauptdialog vorausschickt, so ausgesprochen: »Das beste Philophisiren ist und bleibt doch immer das gesellige. Es ist das eigentlich wirkliche, es lebt unmittelbar; es kommt aus dem Herzen und geht zu Herzen. Und wenn alle Philosophie wirkliches Leben werden soll, wie die Weisen sagen, so ist es eine solche schon. Denn jeder, der an solchem Gespräche recht innig und offen Theil nimmt, ist selbst nur eine besondere Gestaltung derselben« [3]).

August Wilhelm Schlegel.

Solger.

Delbrück.

Das war damals, wenn auch alte Kantianer wie Bouterwek noch immer die frühere Ansicht verfochten [4]), eine

Gemeinschaft treiben: beim innern Denken, beim Anschaun, beim Aneignen des Fremden bedarf ich irgend eines geliehten Wesens Gegenwart, dass gleich an die innere That sich reihe die Mittheilung, und durch die süsse und leichte Gabe der Freundschaft ich mich leicht abfinde mit der Welt«. Vgl. dazu o. S. 400. 419.

1) Gespräche über die Charaktere im Meister fordert er WW. 10,148.

2) S. darüber die Bemerkungen von Jean Paul 44, 172 ff. (= 19,312 ff.

3) Schliesslich fügt er, nachdem er auch die Schwierigkeiten der dialogischen Form zugegeben hat, noch hinzu: »Die vorzüglichsten Gründe für das Unternehmen waren mir aber, dass mir erstens diese Gesprächsweise nicht angedichtet ist, und zweitens, was noch wichtiger scheint, die Natur der Sache. Denn ich kann nichts besseres finden, um den innern Mittelpunkt und die äussere Erscheinung einer Idee zugleich, und als Eins und dasselbe auszudrücken als das Gespräch«.

4) In der Vorrede zu den Dialogen S. VII rühmt er zwar die

verbreitete, in gewissen Kreisen die herrschende Anschauung, der sich zeitweilig wenigstens selbst der starre Rhetor Fichte bequemte. Die Zeit der dialogischen Mode traf bei ihm zusammen mit der Periode, da er sich anschickte seine Philosophie zu popularisiren: daher dachte er sich einen Leser aus dem Publikum, mit dem er sich sowohl über »eine neue Darstellung der Wissenschaftslehre« (1797) als (»in dem sonnenklaren Bericht«) »über das eigentliche Wesen der neuesten Philosophie« (1801) ins Gespräch setzte. Es ist dieselbe Zeit, in der Fichte die Selbstbeinnung als den Schlüssel zu seiner Philosophie empfahl und die Forderung stellte die Aussagen des Selbstbeschauens in Begriffe und Worte zu bringen; es ist ferner die gleiche Zeit, in der auch Andere den Zwiespalt im eigenen Innern des Menschen, den Kampf von Freiheit und Nothwendigkeit nicht bloss empfanden und bedachten, sondern auch künstlerisch zum Ausdruck zu bringen suchten: daher erschienen nicht zufällig in demselben Jahre (1800) Schleiermachers »Monologen«[1]) und Fichtes Selbstgespräche über »die Bestimmung des Menschen«. In leidenschaftliche Seelenqualen verstrickt zeigt uns hier Fichte den Zweifel, fast dramatisch führt er ihn uns vor Augen, aber wie ein schlechter Dramatiker weiss er keine andere Lösung des Conflikts als durch einen deus ex machina, indem er wie in Erinnerung an die Scene

Fichte.

deus ex machina.

dialogische Form der Darstellung als diejenige »die das ästhetische Interesse am natürlichsten mit dem Interesse der Wahrheit vereinigt«, hebt aber gleichzeitig hervor, dass transcendentale und philosophisch höhere Untersuchungen durch dialogische Behandlung gewöhnlich nur verdunkelt und erschwert würden. Desgleichen hält er an dem Unterschied von esoterisch und exoterisch fest. Eine Concession an die Romantiker war es wohl, wenn er in der Aesthetik vom J. 1815 Bemerkungen über die Kunstprosa überhaupt hinzufügt, die in der vom J. 1806 noch fehlen, darunter eine auch über den platonischen Dialog (S. 282) dem er ganz wie Schleiermacher die Kraft nachrühmt zum Selbstdenken anzuregen. In dem Aufsatz über »die Wiederherstellhng der Moral« (Kl. Schr. I 108) sieht er in Platon lediglich den Metaphysiker und Systematiker, genau wie Tennemann.

1) An diese bei der Besprechung von Fichtes Schrift zu erinnern scheint mir nützlicher als wie Kuno Fischer thut (Gesch. d. n. Ph. V² 652) an Des Cartes' Meditationen. Wenige Jahre darauf (1803) erschien im Neuen Museum der Philol. u. Literatur eine ähnlich componirte Schrift von Bouterwek »Der Philosoph. Ein Selbstgespräch« (wieder abgedruckt Kl. Schriften I).

des Faust den Geist der Mitternacht citirt und ihn durch Katechese aus dem Ich das neue trostbringende Evangelium hervorlocken lässt. Auch dieser deus ex machina blieb nicht unbestraft: Schleiermacher hat ihn in seiner berühmten Recension persifflirt und darin den Selbstgesprächen von Autoren das Selbstgespräch eines Recensenten zur Seite gestellt[1]).

Schleiermachers Selbstgespräch eines Recensenten.

Immer kühner war der Dialog in seinem Popularisiren der Philosophie geworden und hatte sich nicht an die von Kant gezogenen Schranken gekehrt: vorher bei Jacobi und eben wieder bei Fichte erschien er als das geeignete Organ, um weitere Kreise zum Nachdenken auch über die letzten und höchsten Probleme anzuregen. Wie Schleiermachers Platon eine esoterische Lehre im eigentlichen Sinne nicht kennt sondern sich mit seinen Schriften an Jedermann wendet der Kraft und Lust zum Denken hat, so sehen auch die neuen Platoniker eher die Bestätigung einer Wahrheit darin, dass dieselbe auch in weiteren Kreisen Eingang findet, und wollen keine Schulphilosophie. Nicht anders urtheilte Schelling[2]), der sich der dialogischen Form zunächst in der an Dialogen fruchtbaren Zeit (1802) im »Bruno oder über das göttliche und natürliche Princip der Dinge«' und in dem gegen Reinhold polemisirenden »Gespräch zwischen dem Verfasser und einem Freund über das absolute Identitäts-System und sein Verhältniss zu dem neuesten Dualismus« und sodann noch einmal in »Clara« oder über den »Zusammenhang der Natur mit der Geisterwelt« bedient hat. »Immer tiefer in den Kern der Sache dringt gemeinsamer Rede Wetteifer, die leise beginnend, langsam fortschreitend, zuletzt tief anschwillt, die Theilnehmer fortreisst, alle mit Lust erfüllt« sagt Alexander im Bruno (S. 4 der erst. Ausg.) und so führen uns auch hier Dialoge in das Innere einer Philosophie zu deren principiellen Fragen. Schelling war

Schelling.

1) Sämmtl. Werke, 3. Abth., Bd. 1, S. 530 ff.

2) S. die Aeusserung im Bruno S. 31 (Berlin 1802): »Und die Philosophie ist nothwendig ihrer Natur nach esoterisch, und braucht nicht geheim gehalten zu werden, sondern ist es vielmehr durch sich selbst«. In diesem Sinne lässt eine esoterische Philosophie auch Schleiermacher gelten: Platons Werke I 1 S. 16². Hiermit vgl. Clara S. 133 (2. Aufl. 1865): »Auch ich sehe den Philosophen lieber mit dem geselligen Kranz im Haare als mit der wissenschaftlichen Dornenkrone, wo er sich als ein wahrer abgemarterter Ecce homo dem Volke vorstellt«.

Platoniker und zwar bis ins Einzelne, sodass man sich auch in seinen Dialogen wie in denen Tassos an platonischen Reminiscenzen oft mehr stösst als freut. Und wie Schleiermachers Platon Philosoph und Künstler in einer Person nicht nur, sondern — man kann sagen — in einem Athem ist, so wollte auch Schelling in seinen Dialogen sich als Poet und Philosoph zugleich zeigen, so wie es das romantische Ideal forderte und er selbst es noch ein anderes Mal für ein grosses naturphilosophisches Gedicht geplant hatte. Die Personen seines Bruno reden wie Künstler, die an der Arbeit sind: »so scheint sich mir, sagt Anselmo (S. 185), das Gebäude unseres Gesprächs am vollkommensten zu wölben, wenn wir zeigen, wie die eine Idee, welche wir gelehrt worden sind in der Philosophie vor allen vorauszusetzen und zu suchen, allen Formen und den noch so verschiedenen Aeusserungen der sich in Philosophie gestaltenden Vernunft zu Grunde gelegen habe«. Schellings dialogische Kunst hob sich mit den Jahren: wenigstens gegenüber dem dramatischen »Bruno«, den Friedrich Schlegel einen ganz schwachen ersten rohen Versuch nannte[1], bekundet der erzählende Dialog »Clara« einen entschiedenen Fortschritt; herrlich ist hier insbesondere die an die grossen englischen Muster erinnernde Art, wie die Schilderung der Scenerie harmonisch zum Inhalt der Gespräche gestimmt wird — eine Art die auch Jean Pauls strenger Forderung an dialogische Compositionen[2] genügen müsste. Schelling hatte damals eine vortreffliche Theorie des Dialogs im Kopfe[3]. Nur Schade, dass er nicht noch mehrere Dialoge geschrieben und darin dieses Ideal verwirklicht hat: so ist auch der Dialog

1) Aus Schleiermachers Leben III S. 322.

2) Sämmtl. WW. 44 (= 19, 174: »Aber auch in den besten philosophischen Gesprächen findet man nur ähnliche, lose Anknüpfungen an die Wirklichkeit, so dass man die nämliche Sprechtruppe ihre Urtheile könnte eben so gut als in einem Speisezimmer, abspielen lassen in einem Tanzsaale, oder in einer Kirche, oder auf einem Marktplatze, mit wenigen Veränderungen«.

3) S. die Bemerkungen »Clara« S. 135 ff. Sie stimmen zum Theil mit Shaftesbury überein und mit einer Bemerkung Friedrich Schlegels (Aus Schl.s Leb. III 322), die dieser allerdings damals ein Recht hatte gegen Schellings eigenen Bruno zu kehren.

»Clara« nur ein Fragment geblieben. Dass Schellings dialogische Schriftstellerei, an die seine romantischen Genossen grosse Hoffnungen knüpften[1]), so rasch zum Stillstand kam, erklärt sich aus dem Gange seiner Philosophie, die allmählich in einen esoterischen von mystischen Nebeln umwallten Dogmatismus auslief.

Nicht bloss auf den Höhen der Literatur unter den glänzenden Namen der Schriftstellerwelt wandelte der Dialog verschiedenen Zwecken und Absichten dienend hin und her: auch in den niederen Hütten bei obscuren Scribenten kehrt er ein und beweist eben hierdurch ähnlich wie zur Zeit der Reformation seine Popularität. Zur Zeit des siebenjährigen Krieges, »da man von nichts als Krieg und Kriegsgeschrey in der Nähe und in der Ferne hörte und sahe«, suchte er während der langen Winterabende in Göttingen den alten Prorector Hollmann in seiner Einsamkeit auf und veranlasste den wackern Mann zu seinem Trost und zu seiner Beruhigung ein »Lob des Krieges« in einigen Gesprächen zu entwickeln[2]). Und an dem weltgeschichtlichen Streite der Schulen des Ernesti und Crusius betheiligte er sich durch das Gespräch eines ungenannten Geistlichen »D. Crusius und D. Ernesti« (Dresden 1782), worin der Baron Rast und Eusebius der Dorfpastor sich über Crusius und Ernesti, ihre Verdienste und abweichenden Meinungen unterreden und schliesslich auf die Frage, wem die Capellanstelle gegeben werden solle, einem Crusianer oder einem Ernestianer, die pathetische Antwort im Geiste Lessings und der Ringfabel erfolgt: »dem Würdigen!«[3])

Hollmann.

Crusius und Ernesti.

1) Fr. Schlegel a. a. O.

2) »Hierzu schien ihm der Weg eines anzustellenden Gesprächs der schicklichste zu seyn, weil darinn Personen können aufgeführet werden, denen man alles das in den Mund legen könnte, was von allen Seiten hiezu am schicklichsten zu seyn scheinen und zu einigen nüzlichen Betrachtungen Gelegenheit geben konnte«. So sagt der Verfasser selber bei A. Schöne, Die Universität Göttingen im siebenjährigen Kriege S. 42.

3) Hier können auch die anonym erschienenen Dialoge über »die Auferstehungsgeschichte Jesu Christi« erwähnt werden, durch die ihr Verfasser, der Wolfenhütteler Superintendent Johann Heinrich Ress, in den Lessingschen Fragmentenstreit eingriff. Ich kenne sie nur aus E. Schmidts Lessing II 409. In der Neuen Vesta herausg. von Bouterwek

Nachdem sie ein halbes Jahrhundert unter den Deutschen gedauert hatte, verlief sich allgemach die dialogische Fluth wieder. Wilhelm von Humboldt und Jean Paul deuten beide auf diese Thatsache hin und suchen sie zu beschönigen. Humboldt bemerkt, dass die neueren Schriftsteller zu sehr von ihrem Stoff erfüllt seien und deshalb mehr Monologe mit sich als Gespräche mit dem Publikum halten; es sei dies zwar unnatürlich, beweise aber doch »eine gute Tendenz der Gemüther auf wichtige und gehaltvolle Fülle der Ideen«[1]). Jean Paul dagegen ist der Meinung, dass »dieses Verstecken oder Entfernen des Resultats«, wie es zum Wesen des Dialogs gehöre, »der deutschen Treue, Stoff- und Wahrheitliche und Unbehülflichkeit« zuwider sei und »dass uns daher solche Gespräche, sowie der ähnliche Skeptiker, seltener zufallen als z. B. den leichten Griechen«, die wir »die Wahrheit vom festen Glasspiegel eines Systems gezeigt erblicken wollen, nicht von dem beweglichen Wasserspiegel des Drama, welcher durch sein Zittern und Wogen die ruhigen Blumen und Bäume des Ufers reizend schwanken lässt«[2]). Schelling aber klagte über die Menge der Sophisten und rief nach einem neuen Sokrates, dessen Auftreten allein auch die Form des Dialogs wieder beleben könnte[3]).

Symptome des Verfalls.

Wilhelm von Humboldt.

Jean Paul.

Schelling.

II 125 ff. (1803) steht ein gleichfalls anonymes Gespräch »der Spiegel der Eitelkeit«, ebenda VII 1 ff. »der neue Salomo«. Sogar einen »Hebammenunterricht in Gesprächen« veröffentlichte Stark (1801).

1) Briefwechsel mit Schiller S. 389.

2) Sämmtl. Werke 44, 173, (= 19, 313).

3) Clara S. 135: »Zu philosophischen Gesprächen, wenn sie nicht unlebendig seyn sollen, werden bestimmte Persönlichkeiten erfordert. Daran mangelt es uns zwar nicht; es fehlt uns nicht an aufgeklärten, von ganz Deutschland hochgeachteten Männern, die dasselbe edle Zutrauen auf sich setzen, das einst die Sophisten Griechenlands, auch nicht an trotzigen, ja oft sogar fast patzigen Rednern, die ein schlauer Sokrates wohl beschämen könnte; es fehlt uns leider nichts als eben der Sokrates, eine so anerkannte und doch so bestimmte Persönlichkeit. Dazu kommt, dass unsere Philosophen gewöhnlich nur durch das langwierige weitläufige Gespräch mittelst des Drucks sich unterreden, welches fast so ist, als wenn zwei, der eine von Europa, der andere von Amerika aus mit einander Schach spielten, und wobei schwerlich ein dramatisches Leben möglich ist«.

IX. Rückblick.

Humboldt, Jean Paul und Schelling wiesen nur auf verschiedene Züge in dem Bilde einer und derselben neuen Zeit. Ungleich ihrer Vorgängerin fühlte sich dieselbe nicht mehr durch die Erörterung der Grundprobleme und durch die Bearbeitung allgemeiner Begriffe befriedigt sondern empfand einen Drang nach festen Resultaten, den sie theils durch die Entwickelung gewisser Ansichten in ihre Consequenzen theils durch die Pflege der einzelnen Fachwissenschaften stillte; die Gründlichkeit und Genauigkeit, die jetzt zur Arbeit erfordert wurde, zog sich naturgemäss in Stille und Einsamkeit zurück; nur so liess sich eine Fülle und Masse des Materials bewältigen, die man in den leichten Gang des sokratischen Gesprächs, des mündlichen oder des schriftlichen, nicht mit hinübernehmen konnte. Der Geist des Aristoteles hatte wieder einmal über den des Platon gesiegt.

Der Dialog sinkt von seiner Geltung in der Wissenschaft.

Auf demselben Wege, auf dem der Dialog zu so hoher Geltung in der Wissenschaft emporgestiegen war, sank er schrittweise wieder zur Bedeutungslosigkeit herab[1]. Auch solche die wie Schopenhauer und noch mehr David Strauss sich der Gesprächsform mit bewusster Meisterschaft bedienten, schränkten doch ihren Gebrauch auf sehr enge Grenzen ein und schlossen den Dialog der Eine von der strengen Wissenschaft[2], der Andere von der Philosophie[3] gänzlich aus.

Strauss und Schopenhauer.

---

1) Auch die wachsende Leichtigkeit sich Belehrung und Unterhaltung durch Erzeugnisse der Druckkunst zu verschaffen, hat das Ihrige beigetragen. Dies betont F. v. S. in der Conservativen Monatsschr. 46 (1889) S. 1090. Angedeutet wird es schon von Schelling o. S. 437, 3.

2) Parerga und Paralipom. II² S. 7 f. Schon Schleiermacher musste bemerken (Aus Schleiermachers Leben IV 503) es sei in unseren Zeiten nicht mehr erlaubt im Gespräch über wichtige Gegenstände zu sokratisiren.

3) Streitschriften II S. 194 f.

Derselben Ansicht stimmt auch Friedrich Vischer zu [1]). Daher entnahm Schopenhauer das Recht seinen wissenschaftlichen Erörterungen einen Dialog anzuhängen [2]) in derselben Weise wie Platon umgekehrt seine Dialoge mit einem Mythos geschlossen hatte. Und ernsthaften Männern erweckte von nun an »ein Buch in Gesprächsform über einen ernsten Gegenstand das Vorurtheil einer lockeren leichten Behandlung« [3]). Noch weiter ging L. Büchner, der, wenn irgend Jemand, auf Popularität aus war und eben deshalb Anfangs seinen Materialismus in Gespräche zweier Freunde über »Natur und Geist« gekleidet hatte: später dagegen bekannte er sich zu der Einsicht, dass die dialogische Darstellungsweise für das grosse Publikum nicht geeignet sei. Aehnliche Urtheile begegnen auch ausserhalb Deutschlands [4]). Vischer. Büchner.

So schien der Dialog auch aus dem letzten Winkel verjagt, den man ihm sonst wohl gelassen hatte. Aber eine Pflanze, die so gewuchert hat, kann nicht auf ein Mal ausgerodet werden: ihr Same ist weithin verstreut und geht überall auf wo er auf günstiges Erdreich fällt. Fruchtbarer Boden für den Dialog sind natürlich wieder die Kämpfe die Zeit. In den Kampf zwischen Staat und Kirche führen uns des Generals von Radowitz »Gespräche aus der Gegenwart über Staat und Kirche« [5]), in denselben greifen ein die von clericaler Seite kommenden »Winterabendunterhaltungen am warmen Ofen« [6]). Die alten Todtengespräche leben wieder auf in der Form von »Fegfeuergesprächen« (Freiburg 1872). Dem demokratischen Ansturm gegen die bestehende Regierung dienten die Dialoge, die der Schwabe Friedrich List in seinen »Volksfreund« einrückte [7]). Kämpfe der Zeit.

1) Aesthetik III 1470.

2) Vgl. die Anmerkung Frauenstädts zu Parerga und Parall II² S. 94.

3) N. Schweizer Mus. IV S. 55.

4) Egger, Apollon. Dysc. S. 56: cette forme du dialogue peu propre en définitive, et malgré d' immortels exemples, à l'exposition de vérités scientifiques. Vgl. o. S. 32, 1.

5) Zwei Sammlungen 1846 und 1851. Vgl. Treitschke, Deutsche Gesch. V 23.

6) Treitschke, Deutsche Gesch. IV 692.

7) Gespräche zwischen Minister, Grossvezier und Gerichtsrath Frechstirn: Treitschke, Deutsche Gesch. III 53. Dazu vom J. 1818 No. 26)

Die burschenschaftliche Bewegung scheint durch in Gesprächen über die Burschenschaft[1]). Auch das Für und Wider der Socialdemokratie verkörpert sich in Dialogen[2]). An die Tagesfragen knüpft an, erhebt sich aber unter meisterhafter Führung weit über dieselben zu leidenschaftsloser geistvoller Betrachtung über das Wesen des Staats L. Rankes »Politisches Gespräch« vom Jahre 1836 (WW. 49/50. S. 314 ff.), gewiss nur der kunstvoll gestaltete Typus wirklicher Unterredungen die der Historiker mit leitenden Staatsmännern geführt hatte. Der denkende Militär[3]), der missvergnügte Theologe[4]), Vertreter der Philosophie[5]), aber auch der Einzelwissenschaften[6]), kurz eine recht bunte Gesellschaft findet sich noch immer auf dem Gebiete des Dialogs zusammen und zeugt für das Weiterleben dieser literarischen Form[7]).

---

das Organisations-Examen, das der Zeitgeist in Person mit Primus, Ultimus u. s. w. abhält.

1) Raumer, Gesch. d. Pädagogik IV 96 ff.

2) Le Catéchisme du Peuple: es werden darin Fragen gestellt, die sich auf die Arbeiter und deren Sklaverei beziehen, und auf den Antworten ruht dann das entsprechende Schwergewicht und der Nachdruck. Den entgegengesetzten Standpunkt vertritt »Der Volksstaat oder Was wollen die Solzialdemokraten? Ein Kirchweihgespräch (zwischen Hans und Kunz)«.

3) Kraft, Prinz zu Hohenlohe-Ingelfingen, Gespräche über Reiterei (vgl. Preuss. Jahrb. 1887 S. 606 f.)

4) Kögel, Adventsgespräch in der Christoterpe (F. v. S. in Conservative Monatsschr. 46 [1889] S. 1090).

5) Michelet hat philosophische Gespräche geschrieben wie: »Die Epiphanie der ewigen Persönlichkeit des Geistes«: s. »Wahrheit aus meinem Leben« (WW. 1) S. 129. Desgleichen Fries (Julius und Euagoras). Von Italiänern habe ich mir notirt De Meis, Terenzo Mamiani, Bonghi, Leopardi. Auch Renan soll philosophische Dialoge geschrieben haben. Zur Darstellung der Methode Platons hat die Form verwandt Emmanuel l'Olivier, La Méthode de Platon expliquée par lui-même (Paris 1883): es ist dies ein fingirtes Gespräch, in dem Platon spricht.

6) In Cox' »Handbuch der Mythologie« wird die gesammte griechische und römische Mythologie in der Form von Frage und Antwort erzählt. In die philologische Untersuchung dringt der Dialog ein bei A. Ludwich Aristarch II 374 ff. Ob Cesaris Dialoghi sulla Divina Commedia hierher gehören, weiss ich nicht.

7) Aus der englischen Literatur führe ich hier noch an Southeys Gespräche über die Gesellschaft, worin der Dichter den Geist Thomas Mores citirt (s. darüber Macaulay, Schriften übers. von Steger IV S. 113 ff.).

Individuen.

Es sind nicht bloss die Kämpfe der Zeit, die sich darin spiegeln, sondern fast ebenso sehr Begabung und Neigung der schreibenden Individuen. Was David Strauss an Hutten, Lucian und Platon demonstrirt [1]), was er am Ende auch von sich selber bekannt hat [2]), das lässt sich ebenso gut auf Tasso, Giordano Bruno, Leopardi, auf Diderot, Lessing, Schelling u. A. übertragen: in ihnen allen ist entweder dem Rhetor oder philosophischen Denker etwas vom Poeten beigemischt oder hat umgekehrt der Poet sich mit einem der beiden Anderen vertragen müssen und für diesen Compromiss der Natur ist der angemessenste Ausdruck die Kunstform des Dialogs, der, wie die Geschichte genugsam lehrt, vermöge seines Zwitterwesens auf den Grenzen von Philosophie, Rhetorik und Poesie hin- und herschwankt.

Nationen.

Aber nicht bloss die Individualität sondern auch die Nationalität macht sich in den Dialogen bemerkbar und geltend, und zwar nicht bloss durch die Sittengemälde, die sich darin finden, sondern auch durch das verschiedene Geschick in der Handhabung dieser Form, das die einzelnen Völker zeigen. Die Franzosen sind und bleiben das Volk der Conversation, wundervoll ist seit Jahrhunderten für diesen Zweck ihre Sprache zu Klarheit und Schärfe gebildet worden, der Schlagfertigkeit des Geistes fehlt nie der treffende Ausdruck; eine kindliche Freude am Reden zeichnet den Italiäner aus, Mittheilungslust und Mittheilungsgabe sind ihm in gleichem Maasse eigen; die Oeffentlichkeit des Lebens bei beiden Völkern kommt hinzu um diese Vorzüge in ein noch helleres Licht zu setzen — eine Öffentlichkeit die ihnen ausser mit den antiken Völkern, insbesondere den Griechen, auch mit den Engländern gemein ist. Dagegen verläuft den Deutschen das Leben nur zu sehr in abgesonderter stiller Arbeit und wir bringen daher in die Gesellschaft leicht eine Unbeholfenheit des Geistes mit, die sich auch unserer Sprache aufgedrückt hat. Und doch sollte mit diesem Werkzeug gerade der schwierigste Stoff bewältigt werden. Schroffer als bei Franzosen und Italiänern, schroffer auch als bei unseren Nachbarn jenseits des Canals stehen sich bei uns Deutschen Wissenschaft und Leben, der Gelehrte und

1) Hutten (1858) I S. 177. Einleitung zu Huttens Gesprächen S. 2 f.
2) Literar. Denkwürdigkeiten S. 10.

der Gebildete gegenüber. Der fachmännische Betrieb der Wissenschaft herrscht bei uns vor, dort dagegen der dilettantische, dieses Wort im besten Sinne genommen, und die Gelehrten scheiden sich nicht dünkelhaft wie bei uns von den übrigen Menschen, von vornherein verrichten sie ihre wissenschaftliche Arbeit viel mehr mit Rücksicht auf das grosse Publikum und überlassen es nicht Anderen die Ergebnisse ihrer Forschungen zu popularisiren. In Folge davon ist dort nicht nur die Gabe edel populärer Darstellung viel verbreiteter als bei uns sondern die Resultate wissenschafticher Forschung werden auch viel leichter Gegenstand allgemeiner Unterhaltung. Es ist eben dort die Regel, was bei uns nur ausnahmsweise stattfand als geniale Dilettanten wie Lessing, Jacobi, Schleiermacher u. A. geistige Bewegungen hervorriefen und der Schulphilosophie wie jeder pedantischen Wissenschaft den Krieg machten.

Dilettantismus.

Gespräche der Wirklichkeit.

Im Allgemeinen darf man daher wohl sagen, dass die Conversation des Volkes der Denker keineswegs auf der Höhe seiner Gedanken steht. Die Hervorbringung der erhabensten Gedanken ist bei den Nordländern eine einsame[1]. Die Bedeutung und den Gehalt römischer Conversationen dagegen, wie sie vom siebzehnten Jahrhundert bis in unsere Tage gepflogen wurden, hat uns Winckelmanns Biograph noch in neuerer Zeit in seiner Weise meisterhaft geschildert und in seine Gründe entwickelt[2]. Es war nicht bloss der Geist der Weltgeschichte der durch die ewige Stadt schreitet und den Gesprächen auch nur leidlich gestimmter Menschen einen höheren Schwung gibt, kleinliches Geklatsche zurückscheucht. Was Winckelmann in die Kreise der dortigen Gelehrten zog, war dass er bei ihnen Wissenschaftlichkeit ohne Pedanterie fand. Wie lebte er in der Unterhaltung mit ihnen auf, so dass er und sein Freund Mengs noch nach Jahren, lange nach ihrem Tode (1795), Personen eines italiänischen Dialogs werden konnten[3]. Aber auch die französische Conversation der Salons war bis in unser Jahrhundert hinein eine

1) J. Burckhardt Cultur d. Ren. S. 302.

2) C. Justi Winckelm. II 117 f.

3) Nicola Passeri »Gespräche über die Ursachen des Verfalls der Malerei und deren Studium« (Justi Winckelm. II 32).

Macht, die sogar der erste Napoleon nicht glaubte ignoriren zu dürfen [1]).

So sind gedanken- und lebensvolle Gespräche der Wirklichkeit der ewig sprudelnde Quell, an dem die dialogische Production der genannten Völker sich immer wieder erquicken kann. Aus der französischen Conversation ist noch in diesem Jahrhundert ein so reizendes und vollendetes Werk wie P. L. Couriers »Conversation chez la comtesse d'Albany« (datirt freilich aus Neapel 2. März 1812 und dorthin verlegt) hervorgegangen [2]). Vollends werden die Italiäner nicht durch die Angst gestört dass sie durch das Schreiben von Dialogen sich als Dilettanten compromittiren könnten; eigens hierauf gerichtete Uebungen der Schule [3]) kommen ihnen überdies zu Hilfe und so erhält sich bei ihnen eine Gewohnheit und Geläufigkeit dieser Form, die es Settembrini ermöglichte selbst in dem Elend seiner Gefangenschaft einen Dialog (Le Donne) zu verfassen [4]). Mit classischen Werken hat sich deshalb zwar die italiänische, französische und englische Conversation in die Geschichte der Literatur eingezeichnet, während wir Deutschen nichts haben das wir einem »Cortegiano« oder den Dialogen Diderots und Berkeleys, vollends denen Platons an die Seite setzen könnten.

Trotzdem ist doch auch die dem Dialog eher widerstrebende als entgegenkommende Natur der Deutschen in stürmischen Zeiten, wie wir sahen, zu einer ziemlich starken Production auf diesem Gebiete fortgerissen worden. Und so ist wohl überhaupt unter den verschiedenen Bedingungen, an die das Hervortreten des Dialogs in der Literatur gebunden ist, der eigenthümliche Charakter gewisser Zeiten die am Meisten entscheidende. Massenhaft ist der Dialog wohl nur drei Mal erschienen, alle drei Mal in revolutionären Perioden der Weltgeschichte als ein Zeichen und Mittel ihrer geistigen Kämpfe. Das erste Mal war seine Jugend, die das sophistische Zeitalter und die nächsten Jahrzehnte umfasst; dann kam er wieder und beherrschte die Literatur, als die Renaissance und die Reformation hereinbrachen; und endlich ist

Charakter der Zeiten.

1) Abrantos, Die Salons von Paris I S. 71.
2) Vgl. Sainte-Beuve Nouveaux Lundis V 432 f.
3) O. S. 414, 2.
4) Ricordanze I 193.

er noch ein Mal, bis jetzt das letzte Mal in ganzen Schaaren aufgeflogen, da er mithalf an der Aufklärung Friedrichs des Grossen, dem Sturm und Drang und der Romantik unserer Literatur so wie an der englischen und französischen Revolution.

Es sind drei weit aus einander liegende Zeiten, die er vor andern die seinigen nennen kann, drei aus einanderliegende und doch nah verwandte Zeiten. Das Letztere hat man öfter übersehen, jedenfalls noch nie so wie es verdiente gewürdigt; gewöhnlich beschränkte man sich darauf das persönliche Auftreten der Sophisten mit dem der Humanisten und der Aufklärer zu vergleichen, dessen Aehnlichkeit allerdings in die Augen sticht. Die Aehnlichkeit hat einen tieferen Grund. Um ihn zu erfassen genügt es nicht die Aufgabe der Sophistik in die Zerstörung der alten Naturphilosophie in eine alles unterwühlende Skepsis und eine daraus fliessende Propaganda der Unsittlichkeit und des Unglaubens zu setzen; ebenso wenig darf man der Aufklärung nur den Kampf gegen Aberglauben und Orthodoxie, nebenbei die populäre Predigt einer flachen Moral lassen; oder gar in der Renaissance nichts weiter als die Wiedergeburt der Antike, in der Reformation die Mutter der evangelischen Confessionen sehen. Wenigstens eine solche Auffassung der Renaissance darf sich jetzt nicht mehr hören lassen; sie ist als oberflächlich allgemein erkannt und zur Genüge verurtheilt worden. Man weiss jetzt dass die Wiedergeburt der Antike nur das Mittel zu einem höheren Zweck war; es galt den Zwang des Mittelalters abzuwerfen, dessen politische und kirchliche Institutionen das Leben, dessen Scholastik den Geist einengte, und als Führer hatte man sich die Alten ersehen, an deren Hand man zur Natur zurückkehrte. Dieselben Alten sind es aber auch, denen sich das achtzehnte Jahrhundert anvertraut und zu demselben Ziele: abermals herrscht der Cultus der grossen Göttin, die von Knechtschaft aller Art befreit, und tausende von Stimmen predigen, jede auf ihre Weise, dass kein Heil des Menschen sei als die Natur zu erkennen und ihr überall nachzuleben.

Sophisten, Humanisten, Aufklärer.

Cultus der Natur.

Und war es denn im Zeitalter der Sophisten anders? φύσις oder νόμος lautete das Feldgeschrei der Gegner die sich auf den verschiedensten Gebieten trafen, auf dem der Politik und Gesetzgebung — und auch damals führte wie später der

Streit zu dem Ausgleich in einer historischen Schule — der Moral, der Sprache über deren geheimnissvollen Ursprung man damals in derselben Weise wie im achtzehnten Jahrhundert grübelte. Für die φύσις traten die Sophisten ein, wie später ihre Nachkommen die Humanisten und Aufklärer. Kraft derselben forderten sie Aufhebung des Adels und der Sklaverei und kamen so den demokratischen Tendenzen der Zeit entgegen; in dieser Durchführung der natürlichen Gleichheit der Menschen ging man schon damals bis zur Frauenemancipation fort, der freilich ein namhafter Sophist wie Gorgias, hierin mit Rousseau übereinstimmend[1]), widersprach und zwar eben im Namen der gleichen Natur, die den Unterschied der Geschlechter verordnet hatte. Auch die Theorie des Communismus, die Gleichheit des Besitzes als Consequenz der Gleichheit der Natur, erhebt ihr Haupt bereits in jener Zeit. Demselben Zuge folgt die Kunst die bildende wie die dramatische, poetische und prosaische Rede; und recht eigentlich zur Schau trägt man ihn in der Abänderung der Tracht und Lebensweise von Luxus und Verweichlichung zu Einfachheit und Abhärtung, der Krobylos der alten Athener fiel einer neuen Zeit ebenso zum Opfer wie Perrücke und Zopf. Indem man solche Forderungen und Wünsche sich bei fremden Völkern mehr als im eigenen Lande realisirt träumte, gerieth man in eine Idealisirung der Naturvölker hinein: was für das sophistische Zeitalter die Perser und ihr erster König, zum Theil auch schon die Völker des Nordens, das waren für das achtzehnte Jahrhundert entweder dieselben Perser oder die Chinesen, Inder und Huronen, für Machiavell noch Schweizer und Deutsche. Auch die Wissenschaft ging denselben Gang: Reformatoren der Medizin wie Hippokrates und Paracelsus forderten an der Stelle todter Ueberlieferungen in Theorie und Praxis ein lebendiges Erfassen der Natur, des Mikrokosmus wie des Makrokosmus.

Sociale und politische Theorien.

Die Kunst.

Idealisirung der Naturvölker.

Wissenschaft.

Nur eine andere Erscheinung desselben Triebes ist die Verachtung alles leeren Scheins und damit verbunden der neuerwachte Sinn für das solid Wirkliche. Dieses Bedürfniss nach Realität, das man so characteristisch findet für die Renaissance und ihre Führer[2]), wird zu einem wahren Durst nach Erlebniss

1) Lettre à d'Alembert in Oeuvres XI S. 123.

2) Villari, Machiav. I 135 f: Questo bisogno del reale, questa reden-

Methodik. und Erfahrung. In der Methodik äussert sich dies als ein Pochen auf Empirie und Induction, wodurch in allen drei Zeiten die **Geschichte.** Philosophie in neue Wege geleitet wurde. Für die Geschichte bedeutete es die Wendung von der Vergangenheit zur Gegenwart: Lessing hatte das kühne Wort gesprochen, dass der Historiker die Geschichte seiner Zeit schreiben solle, und damit eine Forderung gestellt, der in seiner Zeit der grosse Preussenkönig, früher Machiavell und Guicciardini und schon vorlängst Thukydides genügt hatten. Nichts erlebt der Mensch so stark als woran er selber leidend oder handelnd betheiligt ist, über nichts steht ihm eine so reiche Erfahrung zu Gebote: daher genügte es nicht, dass schon die genannten Historiker ihre eigenen Erlebnisse und Thaten in die Erzählungen verflechten; **Memoiren.** die Memoiren mussten zu einem selbständigen Literaturzweig werden, der in allen drei Zeitaltern blühte, dessen Anfänge aber bei Ion von Chios und Kritias liegen.

Es schien als wenn Natur und Wirklichkeit, wohin doch Alles strebte, vor Allem im einzelnen Menschen sich concentrirten. Nachdem sie Jahrhunderte hindurch im grösseren Ganzen des Staates oder der Kirche wie verschwunden war, **Bedeutung des Individuums.** wurde die Herrlichkeit des Individuums plötzlich wieder entdeckt. Aus dem Stande grösster Gebundenheit erhob es sich nun zu unbeschränkter Machtvollkommenheit. Der Mensch vermag Alles und auf den Menschen bezieht sich Alles — das war das Programm welches die Sophisten nicht minder als die Humanisten und als die Aufklärer mit ihrem Gefolge zur Ausführung brachten; und das Wort des Protagoras »der Mensch ist das Maass aller Dinge« könnte ebensogut das Motto der Renaissance oder des achtzehnten Jahrhunderts sein, wie es als das der Sophistenzeit längst anerkannt ist.

Der Mensch vermag Alles. Der Mensch vermag Alles. Sah man auf geniale Menschen wie Leon Battista Alberti oder Lionardo da Vinci, auf vollkommene Bösewichter wie Cesare Borgia, so ergab sich dieser Satz aus der Erfahrung; und es bestätigte ihn auch das Treiben der kleinen Vielgeschäftigen und Vielwissenden, eines

---

zione dei sensi e della natura formano lo spirito nuovo che anima tutto il libro (Vallas Schrift de voluptate et vero bono), costituiscono l'indole propria degli scritti dell Valla: è in sostanza lo spirito stesso del Rinascimento che viene con lui alla luce.

Ion von Chios und Hippias von Elis. Der Mensch vermochte Alles, weil ihm Alles erlaubt war. Die Tugend stellte kein moralisches Ideal dar sondern ein Ideal der Kraft und Tüchtigkeit[1]) und das Genie durfte sich frei seiner Sinnlichkeit und Leidenschaft überlassen ohne durch eine Schranke der Sittlichkeit oder überhaupt durch eine andere Schranke gehemmt zu werden als die es sich selber aus eigenem Interesse zog. Es ist gewiss bemerkenswerth, dass auch die Moral des Sokrates über einen wohlverstandenen Egoismus nicht hinauskam[2]). Der Mensch vermochte aber auch deshalb Alles, weil in ihm eine unendliche Fähigkeit des Schaffens und Vollbringens lag. Der Mensch kann Alles, was er will, hiess es in der Renaissance, und im Namen seiner Zeit rief Mirabeau aus: »Impossible« ne me dites jamais ce bête de mot. Nichts Anderes aber als die Allmacht des Menschen decretirte wer wie Sokrates und die Sophisten, wie übrigens auch das achtzehnte Jahrhundert alles menschliche Handeln, jedes Thun und Wirken, auch das künstlerische einem Wissen, jede Praxis ihrer Theorie unterwarf[3]); da doch dieses Wissen, diese Theorie von Jedermann konnte erworben werden[4]). Nicht einmal an der natürlichen Anlage

Tugend.

Theorie und Praxis.

1) Ἀρετή. virtù. Vgl. Springer, Berr. d. sächs. Gesellsch. 1884 S. 268. Villari, Machiavelli I 106 f. Ebenso, um einen Beleg auch aus dem 18. Jahrhundert zu geben, wird die Tugend gefasst von Diderot im Brief an die Voland vom 31. Juli 1762 (Oeuvres 19, 87). Etwas Aehnliches ist es mit dem Begriff des honnête homme über den Taine spricht, Ancien Régime S. 234 ff.

2) Wie die sogenannte »Tugend« des Menschen so wurden auch die beiden ihr dienenden Künste, die Politik Machiavells und die Rhetorik des Protagoras, auf eigene Füsse gestellt: wenigstens in der Theorie beider sollte gezeigt werden was sie ohne eine Rücksicht auf die Moral vermöchten. Ja man kann sagen, dass auch die Politik Machiavells bereits in der pseudo-xenophontischen Schrift »vom Staate der Athener« und in dem Dialog der Melier und Athener bei Thukydides enthalten ist: man braucht nur den δῆμος an die Stelle des principe zu setzen.

3) Auch der Krieg wird eine Kunst und der Theorie unterworfen: für die Renaissance denke man an Machiavell und vgl. Villari I 16 f; aus dem 18. Jahrhundert kommen Friedrich der Grosse (bei de Catt S. 215) und Scharnhorst (M. Lehmann in Sybels histor. Zeitschr. 1885 S. 291 ff.) in Betracht; für das Zeitalter der Sophisten vgl. die Schilderung, welche Platon Euthyd. 273 C von Euthydem und Dionysodor gibt, Protagoras hatte wenigstens περὶ πάλης geschrieben.

4) Wie viel man der Spannkraft des menschlichen Geistes zutraute,

sollte das menschliche Können hinfort seine Schranke haben: in der Ansicht des Sokrates und der Sophisten lag schon als Consequenz was verwegener erst Lessing und seine Zeitgenossen aussprachen, dass durch Erziehung und Unterricht Alles aus einem Menschen gemacht, dass auch das Genie ihm anerzogen werden könne[1]).

Dieses Gefühl des eigenen Werthes, das so in erlesenen Geistern einen besonders trotzigen Ausdruck fand, ist, nur in geringeren Graden, überallhin verbreitet: der gesunde Menschenverstand[2]) bäumt sich auf gegen ein abstruses Wissen, das der ausschliessliche Besitz weniger Privilegirter sein soll. Was man zunächst von der Reformation gesagt hat, dass der Glaube an ein allgemeines Priesterthum sich der gesammten Laienwelt bemächtigte, das gilt recht verstanden auch von den übrigen Zeiten, die wir hier vergleichen. Ein ungeheuerer Drang nach Bildung erwachte in den weitesten Kreisen. Man sammelte Bücher, man ging auf Reisen. Die Dichtung wurde diesem Triebe dienstbar im didaktischen Roman und in der Fabel. Vor Allem aber die Sophisten, die Humanisten und die Männer der Aufklärungs-Periode machten sich ein Geschäft daraus diesen Drang nach Bildung zu befriedigen

Gesunder Menschenverstand.

Drang nach Bildung.

liegt auch darin, dass man Männer der Kunst und der Wissenschaft ohne Weiteres in den praktischen Dienst berief: das Leben des Sophokles und Euripides, der Astronom Meton (Plut. Nic. c. 13 Aelian V. H. 13, 12), Goethe und Klopstock so wie die Humanisten gehen dafür Beispiele; Leo X dachte einmal daran Raffael zum Cardinal zu erheben (Villari Mach. III 34).

1) Lessing, Ueber die Fabel S. 457 Maltzahn. Vgl. auch Goethe WW. (in 60 B.) 24, 110. Dasselbe besagt Cabanis' Meinung, dass zwischen dem Genie und dem gewöhnlichen Menschen als Kind kein Unterschied sei. Verwandt ist Diderots Gedanke (Suite de l'Entretien S. 189) der sich vermaass neue Arten von Wesen zu schaffen oder vielmehr durch allmähliche Erziehung heranzubilden. Kant WW. 8, 459 Hartenstein »Der Mensch kann nur Mensch werden durch Erziehung. Er ist nichts als was die Erziehung aus ihm macht«. An Gedanken dieser Art streift aber auch der Schüler des Sokrates und der Sophisten Kritias fr. 5 Pomtow: ἐκ μελέτης πλείους ἢ φύσεως ἀγαθοί.

2) Il sano uso della ragione forderte schon Valla bei Villari Mach. I 136. Als Vertreter desselben geriren sich zum Theil die Sophisten und ihre Schüler. Für das 18. Jahrhundert ist die Sache zu notorisch um irgend eines Beispiels zu bedürfen.

und die Wissenschaft zu popularisiren[1]; nicht ein todtes Wissen zu verbreiten, Gelehrte zu erziehen war dabei ihr Sinn sondern fürs Leben sollte gelernt und der Mensch zum Menschen gebildet werden, wie denn auch die »Humaniora« des sechszehnten und achtzehnten Jahrhunderts sich mit dem, worin die Sophisten unterichteten, Grammatik Rhetorik Politik[2], im Wesentlichen deckten. Die Pädagogik erlangte auf ein Mal eine ganz neue Bedeutung, ein weites Feld eröffnete sich ihr und die höchsten Ziele winkten. So erhob sie sich in allen drei Zeiten zu neuen Methoden. Auch hier fehlt es nicht an Uebereinstimmung: was Goethe den Freiheits- und Naturgeist des achtzehnten Jahrhunderts sagen lässt[3], »der jedem sehr schmeichlerisch in die Ohren raunte, man habe, ohne viel äussere Hilfsmittel, Stoff und Gehalt genug in sich selbst, alles komme nur darauf an, dass man ihn gehörig entfalte« das ist im Grunde doch auch die Voraussetzung der sokratischen Maieutik.

Pädagogik.

Indem man so in der Praxis dem Menschen und seinen Zwecken diente, war es natürlich dass man auch in der Theorie den Blick nicht von ihm wandte. Alles bezieht sich auf den Menschen, Alles dreht sich um ihn[4]. Die Philosophie macht ihm im Zeitalter der Sophisten das Zugeständniss einer neuen Disciplin, der Ethik; derselben Disciplin die auch durch die geistige Bewegung des achtzehnten Jahrhunderts eine Umbildung erfährt. Sie verlangt dass die im Schwange gehende Selbstbeobachtung zur Selbsterkenntniss gesteigert werde und erhebt diese zum Princip. Aber auch sonst zeigt ihre Betrachtungsweise diesen Zug zum Persönlichen: die Gedanken über die Weisheit verdichten sich zum Idealweisen und die Fürstenkunst stellt sich im »Principe« dar, nicht über das Wesen der Gelehrsamkeit schreibt Fichte sondern über die Bestimmung des Gelehrten; ja als wenn

Alles bezieht sich auf den Menschen.

Ethik.

Selbsterkenntniss.

Die Ideale werden zu Persönlichkeiten.

1) In allen drei Zeiten stand dies ebenso wie heutzutage mit demokratischen Tendenzen im Zusammenhang: vgl. auch Schelling, Methode des akad. Stud. fünfte Vorlesung (= WW. I 5 S. 259).

2) Πολιτική natürlich im antiken Sinne genommen.

3) WW. (in 60 B.) 26, 262.

4) Der Mensch der Renaissance nahm per centro dell' universo il suo particolare nach dem Ausdruck von De Sanctis bei Villari, Mach. II 266.

dies nicht genügte so müssen sogar historische Personen zu diesem Zwecke herhalten (was dann freilich nicht abgeht ohne von ihrem wirklichen Wesen etwas zu opfern), so der Duca Valentino und Castruccio Castracani dem Machiavell[1]) und Kyros und Herakles dem Xenophon und Anderen. Besonders die Geschichte wird durch den Geist der neuen Zeit vollkommen umgewandelt: nicht mehr dem Finger Gottes spürt sie im Gang der Ereignisse nach sondern dem Wirken einzelner Individuen, und der Abstand Machiavells und Guicciardinis von ihren Vorgängern ist in dieser Hinsicht kein anderer als der welcher Thukydides selbst noch von Herodot trennt. Dass in Zeiten, in denen das Wohl und Wehe des Individuums Alles galt, auch der Einfluss der Aerzte wuchs, versteht sich eigentlich von selber: für das achtzehnte Jahrhundert hat dies Goethe ausdrücklich bemerkt[2]) und für die sophistische Zeit liegt uns dasselbe noch in dem von Platon geschilderten Verhältniss des Phaidros zu Eryximachos und Akumenos vor Augen. Sogar in ganz neue Bahnen wurde die Medizin durch diese Allmacht des Individuums gedrängt, da sie dessen Erhaltung und nichts weiter ins Auge fasste: so entstand in sophistischer Zeit von Herodes begründet jene Diaitetik des Leibes, die das kostbare Einzelleben unter allen Umständen conserviren wollte ohne Rücksicht darauf, ob es der Gesammtheit noch etwas nütze und zu irgend welchem Wirken fähig sei, und die deshalb schon frühe den Spott Platons, später den Schleiermachers herausforderte.

Das Individuum in der Geschichte.

Einfluss der Aerzte.

Damit war das einzelne Individuum in gewissem Sinne Herr über Leben und Tod geworden. Jedenfalls stand es auf eignen Füssen. Von hier aus verloren sich die Einen, den Individualismus zum Aeussersten treibend, misanthropisch in die Einsamkeit[3]). Andere, Gesündere, sahen sich nach einer neuen Gemeinschaft um: sie träumten von Idealstaaten; oder

Misanthropie.

Idealstaaten.

1) Villari III 68 ff. bes. 75.

2) WW. (in 60 B.) 25, 99.

3) Timon ein Typus für Viele seiner Zeit. Demokrit. Man sehe auch die Schilderung des der Welt entfremdeten einsam forschenden Philosophen bei Platon Theaitet p. 173 C ff. Rousseau. Petrarcas Schrift De vita solitaria und Zimmermanns Buch über die Einsamkeit sind wichtig schon durch die blosse Thatsache, dass sie geschrieben wurden.

sie erhoben sich, den engen Municipalismus abschüttelnd, zum Gefühl nationaler Zusammengehörigkeit[1]; die noch höher stiegen, schauten als Weltbürger stolz auf die Uebrigen herab[2]. Kosmopolitismus. Auf reellere Weise wurde der Geselligkeitstrieb befriedigt in den unzähligen Gesellschaften, Verbindungen, Clubs aller Art, Geselligkeitstrieb. die wir in diesen drei Zeiten sich bilden sehen. Stoff zu gehaltvollen Gesprächen boten hier die geistigen Kämpfe der Zeit; Gehaltvolle Gespräche. denn die geschilderte Bewegung verläuft nirgends einfach, Strömung und Gegenströmung sind überall bemerkbar. Das Auftreten von Dialog-Menschen wie Sokrates, Johnson, Diderot, die Erotik schöner Knaben und Frauen gaben dann diesen Unterredungen noch stärkeren Reiz und beflügelten Wort und Gedanken. Man empfand die Macht des gesprochenen Wortes, zumal der gemeinsamen Rede die zugleich ein gemeinschaftliches Denken war, und diese Macht musste sich wohl schliesslich einen Ausdruck auch in der Literatur erzwingen. Nehmen wir nun hierzu noch die neu erwachte Lust an der Muttersprache[3], die Freude an natürlicher zwangloser Rede, Freude an natürlicher Rede. die jenen Zeiten allen so wesentlich und nur ein Symptom mehr des allgemeinen Hinstrebens zur Natur sind, so haben wir die allgemeinen Ursachen angegeben, die, ganz abgesehen von den mehr zufällig scheinenden besonderen Anlässen, sowohl in der Sophistenzeit und den ihr folgenden Jahrzehnten als in der Renaissance und Reformation und im achtzehnten Jahrhundert dem Dialoge der Literatur ein so kräftiges Leben verliehen[4].

1) Platon fühlte sich als Hellene, Petrarca nicht als Florentiner, sondern als Italiäner (Villari, Mach. I 98 f.); dass im achtzehnten Jahrhundert das deutsche Nationalgefühl im Steigen war, ist bekannt.

2) Zu diesem Kosmopolitismus konnten besonders die Sophisten und Humanisten bei ihrem Wanderleben Anlass finden; er ist aber bekanntlich in allen drei Zeiten eine sehr häufige Erscheinung.

3) Die Vulgärsprachen dringen in die Literatur, insbesondere in die Prosa ein: das Attische setzt sich an die Stelle des Ionischen, das Italiänische an die des Lateinischen u. s. w. Hiermit hängt auch die Dialektforschung zusammen, die im Zeitalter des Sokrates und der Sophisten beginnt. Für das achtzehnte Jahrhundert vgl. Fr. Kluge, Entstehung uns. Schriftsprache S. 23. Ueber die Renaissance s. o. S. 389 f.

4) Die Vergleichung sollte hier nur umrissen werden. Bei breiterer Ausführung und weiterer Ausdehnung könnte auch das Eindringen der

Mag daher der Dialog für den heutigen Geschmack eine Antiquität sein, für die historische Betrachtung steht er da ein Denkmal kampfesfroher und schöpferischer, echt jugendlicher Zeiten der Weltgeschichte.

---

ionischen Cultur und Philosophie in Athen mit dem der französisch-englischen Bildung und Aufklärung in Deutschland verglichen werden; selbst die Anlehnung an das klassische Alterthum würde dann seine Parallele finden auch in der Sophistenzeit, die ebenfalls gern in alte Zeiten zurückging und von dort die Vorbilder der Gegenwart holte. Mehr betont müsste dann auch werden, dass überall während des achtzehnten Jahrhunderts uns das Bild des Sokrates anschaut, sein Name genannt wird wie zur Mahnung, dass die neue Periode der Weltgeschichte der alten sokratisch-sophistischen verwandt war.

Nachträge.

I S. 66, 3 ist auf S. 63, 1 zu verweisen.
» S. 85, 1 Die weitgehenden Folgerungen, welche Gitlbauer, Die drei Systeme der griechischen Tachygraphie, an die ganz unzuverlässige Notiz des Diogenes Laërtios geknüpft hat, werden mit Recht zurückgewiesen von W. Wattenbach, Anleitung zur griech. Paläogr. S. 52 f.[3]
» S. 106, 1 Mit dem Μενέξενος Glaukons wollte Ueberweg Ueber die Echtheit u. Zeitf. d. pl. Schr. S. 143 ff. den unter Platons Namen gehenden identificiren.
» S. 114 Anm. Vgl. noch das Fragment Phaidons bei Julian ep. 59 p. 445 A.
» S. 148, 1 Schl. Ἀλλά auch zu Anfang von fr. 11 des Tyrtaios, das wenigstens nach Bergk LG. II 256 eine vollständige Elegie ist. Vgl. auch Bergk in PLG[4] zu fr. 10 S. 399.
» S. 207 f. Nach Goethe WW. (in 60 B.) 45 S. 52 fordert der Dialog ein »Gespräch in geschlossener Gesellschaft, wo die Menge allenfalls zuhören mag«.
» S. 285 Dass der Begriff der zweiten Auflage dem Alterthum nicht fremd ist, s. Jörs Römische Rechtswissensch. zur Zeit der Rep. I S. 9, 3.
» S. 338 Zur Personification des Demos vgl. noch E. Curtius Stadtgeschichte von Athen S. 212.
» S. 382 Ueber die Steigerung der Deklamation zum Gesang vgl. noch Goethe WW. (in 60 B.) 22 S. 167.
» S. 408, 1 Für Spätere waren diese Beziehungen auf Eratosthenes verdunkelt und sie konnten deshalb, wie Thrasyll bei Diog. L. IX 37, den Pentathlos und Philosophos auf Demokrit deuten. Dass dies jedoch nur eine spätere Vermuthung war, scheint die hinzugefügte Bedingung, εἴπερ οἱ Ἀντερασταὶ Πλάτωνός εἰσι, zu beweisen.
» S. 427 f. Ueber Catos Schrift vgl. Jörs Röm. Rechtsw. z. Z. d. R. I S. 280 f.
» S. 428 f. Anders scheint sich die Form von Brutus' Dialogen Jörs vorzustellen: Röm. Rechtswiss. z. Z. d. R. I S. 234, 1.
» S. 432 Zu den Disputationen der Juristen kann noch verglichen werden Jörs a. a. O. S. 85. 232 ff. 236. 254 f. 293.
» S. 543, 1 ist am Schluss durch Nachtrag von Acad. pr. 9 und Tuscul. IV 7 zu berichtigen.

II S. 34, 2 ist noch auf Ed. Loch in Festschrift zu L. Friedländers 50jähr. Doctorjubil. S. 278 f. zu verweisen.

» S. 58 Auch Schleiermachers theologische Eigenthümlichkeit ist in vier Persönlichkeiten seiner »Weihnachtsfeier« auseinander gelegt und verkörpert: D. Fr. Strauss, Charakteristiken und Kritiken S. 43.

» S. 90, 2 Wie man im Mittelalter über Schriften des Sokrates dachte, ist ergötzlich zu lesen bei Gaspary Ital. Liter. I S. 488 f.

» S. 112, 2 Den Philosophen wird das Landleben empfohlen von Themistios or. 20 p. 236 d ff.

» S. 182, 1 Zu dem über Nero und Domitian Bemerkten kann noch Themist. or. 7 p. 90 c u. d verglichen werden.

» S. 407 Ueber Charakter und Ursprung der französischen Salons vgl. noch Barbiera Il Salotto della Contessa Maffei S. 23 f.

Verzeichniss der behandelten Stellen.

Druckfehler.

I S. 5, 1 Z. 1 v. o. lies Entretien für Entretion
» S. 30 im Text Z. 9 v. u. ist nach »hätte« ein Punkt zu setzen.
» S. 46, 2 Z. 2 v. o. l. Euphemos f. Euphonos
» S. 60 im Text Z. 2 v. u. l. Κακία f. Κακια
» S. 73 im Text Z. 6 v. o. l. Protagoras f. Protogoras.
» S. 90 im Text Z. 22 v. u. ist der Punkt nach »Schriftsteller« zu tilgen.
» S. 111 Anm. Z. 1 v. o. l. εἰπόντος st. εὀἰπότος
» S. 111 Anm. Z. 2 v. o. l. μέγιστά st. μέγσιτά
» S. 142, 1 Z. 3 v. o. l. ἐγώ σε f. ἐγω
» S. 147, 1 Z. 3 v. o. l. hatte f. hätte.
» S. 151 am Rande l. Symposien f. Symposie.
» S. 185 Z. 9 v. u. l. 2) f. 1)
» S. 191, 2 Z. 1 v. u. l. das Daimonion
» S. 231 Z. 15 v. u. l. 2) f. 3)
» S. 247 am Rande l. Kunstsprache
» S. 261 im Text Z. 5 v. u. l. äsopischen
» S. 289, 1 Z. 1 v. o. l. verständlich
» S. 304, 1 Z. 2 v. o. l. streift an die Briefform
» S. 304, 1 Z. 3 v. o. l. 173 f. 172
» S. 343, 1 Z. 3 v. u. l. Straton f. Stahon
» S. 346 Anm. Z. 8 v. o. l. Dieterich f. Dietrich
» S. 355, 1 Z. 2 v. o. l. Bartholdt f. Barthold
» S. 357, 1 Z. 2 v. o. l. nach dem Inhalt
» S. 361 Z. 2 v. o. l. eröffnet f. er öffnet
» S. 361, 2 Z. 5 v. o. l. Aristoxenos
» S. 365 Z. 2 v. o. l. 1) f. 3)
» S. 366 im Text Z. 4 v. u. l. 4) f. 1)
» S. 367, 1 gehört als Anmerkung 4) zur vorhergehenden Seite.
» S. 381, 2 Z. 1 v. o. l. dies f. diese
» S. 384 im Text Z. 2 v. u. ist der Punkt nach »befahl« zu tilgen.
» S. 384 Anm. Z. 4 v. o. ist das Komma nach »einen« zu tilgen.
» S. 455 im Text Z. 11 v. u. l. hierfür f. hier für.
» S. 460 im Text Z. 15 v. u. l. Blossius f. Blassius
» S. 483, 1 Z. 2 v. u. l. Dialogs.
» S. 526, 1 Z. 1 v. o. l. διατριβαί
» S. 589 am Rande l. Zusammenhang mit de natura deorum

II S. 50 im Text Z. 3 v. u. l. ganz f. gaz.
» S. 64, 1 Z. 11 v. u. l. nel f. nec.
» S. 76 Anm. Z. 7 v. o. l. Epiktets f. Epiktetes
» S. 162, 5 Z. 1 v. o. l. Das Wort f. Dass W.
» S. 215, 1 Z. 9 v. o. l. die der delphischen Sib. f. in d. d. S.
» S. 246, 1 Z. 1 v. o. l. Kyniker f. Kynike
» S. 432 im Text Z. 9 v. u. l. Philosophiren f. Philophisiren
» 433 Z. 10 v. o. l. Selbstbesinnung f. Selbstbeinnung

Register.

B.

E.

H.

L.

Schriften:

Schriften:

T.

U.

V.

Druck von Breitkopf & Härtel in Leipzig.

DER DIALOG

EIN LITERARHISTORISCHER VERSUCH

VON

RUDOLF HIRZEL

ZWEITER THEIL

LEIPZIG
VERLAG VON S. HIRZEL
1895.

Druck von Breitkopf & Härtel in Leipzig.